



العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 29 / شتاء 2024م / 1445هـ

الرقم الدولي: ISSN : 2709-0841

إقرأ في هذا العدد:





◉ مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉ تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉ العدد : (29) 1445 هـ .





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد التاسع والعشرون

شتاء 2024 م

جمادى الآخرة 1445 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ

الترقيم الدوليّ : ISSN: 2709 - 0841

هاتف إدارة المجلّة : 00964-(7717072696)

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت : Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف - ثورة العشرين- شارع البريد - مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .



دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

1. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

2. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

3. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

5. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

6. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

7. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

8. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

9. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

10. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (25) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (16) للمتن، و(14) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

11. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

12. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

1) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر في

مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

2) يتولّى رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

3) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

4) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

5) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

6) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

7) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

8) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

9) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

10) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسوم بـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (..........................) وبحثي الموسوم بـ (..........................)

أتعهّد بما يأتي:

1- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.



2- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

3- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

4- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

5- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

1- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

2- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني - كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (...)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (...)

رقم الهاتف: (...)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ//202 م الموافق: // 144هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

1) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

2) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

3) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

4) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

5) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

6) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

7) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

8) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

9) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

10) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.



افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

تتجلّى مهمّةُ الفكر الكلاميّ الإسلاميّ في هدفين رئيسين هما: بيان العقيدة، والدفاع عنها. وتتّخذ هذه المهمّة صوراً عديدةً في بيان موضوعاتها، من عرضٍ وتحليلٍ ونقدٍ ودفعٍ، في مجالات داخل الفكر الإسلامي وخارجه.

ولعلّ أجلى ما ابتلى به الفكر الإسلامي الأصيل هو المدخلات الأجنبيّة على منظومته الروائيّة؛ إذ كانت أحد الأسباب التي أنتجت مذاهب اعتقاديّةً ونزعاتٍ فكريّة، وأتاحت المجال للنيل من موضوعات الدين ومصدره الإلهي، فتحوّلت فيما بعد إلى همٍّ كبيرٍ وعقبةٍ كأداء أمام قادة الدين؛ فاقتضى الأمر التصدّي لها، وبيان ضعفها وغرابتها من جهاتٍ متنوعة، تأتي على ظاهر الشبهة من جهة، وعلى المباني من جهة أخرى، وعلى المنهجية الاستدلالية من جهةٍ ثالثة.

ومن هذا الأساس اشتمل هذا العددُ من **(مجلة العقيدة)** على أبحاث تأتي على بعض الشبهات الواردة في واقع الفكر الإسلاميّ؛ فجاء على مسألة التجسيم وعرضها في بحث **(حقيقة رؤية الله في ضوء التفاسير الكلاميّة)**، متناولاً أصل الشبهة ومبانيها، ومناقشًا لذلك بنقدٍ موضوعيّ استدلاليّ.

وهــو بحــثٌ في التوحيــد الإلهــي ســبقه بحــثٌ كذلــك في التوحيــد حــول (**بداهــة المعرفــة الفطريّــة**).

ونطالــع كذلــك بحثًــا في (**اجتهــاد النبــيّ** ﷺ)، وآخــر في (**الولايــة التشريعيّــة للنبــيّ** ﷺ)، وهــما بحثــان يتــآزران عــلى حقيقــةٍ واحــدة، وينهضــان بمهمّــةٍ واحــدةٍ هــي إثبــات ولايــة النبــيّ ﷺ، ودفــع توهــم مســألة الاجتهــاد الشــخصي لــه ﷺ في الشريعــة.

وفي العــدد أيضًــا بحثــان آخــران، بحــثٌ عــن (**مولــد الإمــام عــلي ابــن الحســن** عليه السلام)، وبحــثٌ عــن (**التيّــارت الفكريّــة في مدرســة الحلــة الكلاميّــة**).

نســأل اللــه أنْ يكــون هــذا العــدد مرضيًّــا في خدمــة الديــن ونافعًــا للقــرّاء الكرام.

﴿**وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾.

د. عمّار عبد الرَّزاق الصَّغير
النجف الأشرف



دليل الفطرة وبداهة المعرفة الفطريّة

الشيخ علاء عبد علي السعيدي*

* باحث في علم الكلام / العراق

الملخّص

يهدف هذا البحث إلى إثبات مسألةٍ تُعدُّ من بين أهمّ المسائل التي جرى بحثها في علم الكلام الإسلامي، وهي قضية إثبات وجود الله سبحانه وتعالى باعتماد دليلٍ قريب من أذهان غير المختصين في علم الكلام، فضلاً عن المختصين فيه، ويتمثّل هذا الدليل في (دليل الفطرة).

وينقسم هذه البحث إلى تمهيدٍ ومطلبين وخاتمة. تعرّضت في التمهيد إلى معنى الفطرة في اللغة، واستعمالاتها في القرآن الكريم، وتعريفها في اصطلاح علماء الكلام، وإلى صفات الأمور الفطريّة، والفرق بين الفطرة والغريزة. وتناولت في المطلب الأوّل الاستدلال بالفطرة على وجود الله عن طريق بيان أنَّ الدين يمثل ظاهرةً إنسانيّة، وما إذا كانت المعرفة الفطريّة بنحو القوّة أو الفعليّة، وصياغة دليل الفطرة، وورود هذا الدليل في الكتاب والسُّنَّة. وبيَّنت في المطلب الثاني قيمة المعرفة الفطريّة بتحديد نوعية هذه المعرفة، ومدى قيمتها من حيث المطابقة للواقع وعدمها. وختمت البحث بمجملٍ لأهم النتائج التي تمَّ التوصل إليها.

الكلمات المفتاحية

الإيمان بالله، دليل الفطرة، الدِّين ، الغريزة ، علم الكلام .

A guide to innate and a priori of innate knowledge

Sheikh Alaa Al-Saidi

Abstract

This research aims to prove an issue that is among the most important issues that have been researched in Islamic theology, which is the issue of proving the existence of Allah Almighty by adopting evidence close to the minds of non-specialists in theology, as well as specialists in it, and this evidence is represented in evidence of innate. This research is divided into an introduction, and two demands, and a conclusion. In the introduction, I was exposed to the meaning of innate in language, its uses in the Holy Qur'an, its definition in the terminology of theologians, the characteristics of innate things, and the difference between innate and instinct. In the first demand, I dealt with innately inferring the existence of Allan by explaining that religion represents a human phenomenon, whether innate knowledge is strong or actual, formulating the evidence of instinct, and the inclusion of this evidence in the Qur'an and Sunnah. In the second demand, I showed the value of innate knowledge by determining the quality of this knowledge and the extent of its value in terms of conformity with reality and lack thereof. I concluded the research with an outline of the most important findings.

Keywords: Evidence of innate, theology, religion, instinct, belief in Allan.

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا بما جبلنا عليه من الفطرة، ودلَّنا على سبل المعرفة، وصلّى الله على رسوله الكريم محمّدٍ ﷺ وعلى آله المصطفين الأطهار عليهم السلام الذين أيقظوا في نفوسنا دفائن معرفته، وذكّرونا منسيَّ ميثاقه. وبعد:

تُعدُّ مسألة إثبات وجود الله سبحانه وتعالى أهم المسائل التي تناولها علماء الكلام المسلمين بالبحث؛ كونها الأساس الذي تترتب عليه سائر الأصول الاعتقاديّة من العدل والنبوّة والإمامة والمعاد، والمسائل المتفرّعة عنها، كالصفات الذاتيّة والفعليّة، وعلاقة هذه الصفات بالذات، وحقيقة الكلام الإلهي، والجبر والاختيار، والعصمة، وحكم الفُسّاق من المسلمين، والشفاعة، وغيرها.

وفي سياق ذلك تعرضوا إلى العديد من البراهين التي استدلّوا بها على وجود الله تعالى، من أشهرها: برهان الإمكان، وبرهان الحدوث، وبرهان النظم، التي تشترك جميعًا في كونها أدلّةً عقليّةً صرفة يتوقّف الاستدلال بها والتسليم بنتيجتها على جملةٍ من المقدّمات الفلسفيّة والمنطقيّة التي لا يتأتى لعامة الناس الإلمام بها، وهذا ما جعلها خارج متناول مَنْ لم تصل مداركهم العقليّة إلى هذا المستوى من الاستدلال.

ولعلّه لأجل ذلك اتّجه بعضهم إلى إثبات هذه القضيّة باعتماد دليلٍ آخر أسهل صياغةً، وأقرب إلى الأذهان من تلك الأدلة المكتنفة بالتعقيد، بما يجعلها أيسر فهمًا بالنسبة لعامّة الأفراد، وذلك عن طريق مخاطبة فطرة الإنسان السليمة، والتنبيه على قابليتها للتوصل إلى المعرفة بوجود الله تعالى بنفسها لو خليت وطبيعتها التي خُلقت عليها بلا تأثيرٍ خارجي يؤدّي إلى انحرافها وطمسها، وقد

اصطلحوا على تسمية هذا الدليل بـ (دليل الفطرة).

وهذا ما استدعى محاولة الكشف عن وجود معرفةٍ فطريةٍ لدى الإنسان بقطع النظر عن اختلاف الظروف والعوامل المحيطة به تدعوه إلى الإيمان بوجود الله سبحانه، والعمل على تحديد مفهومها، وما تشتمل عليه من سماتٍ تميّزها عن المفاهيم المقاربة لها في الحقيقة، وعن كيفيّة صياغة الدليل الكاشف عن هذه القضية الفطرية صياغةً تُعبر عن مكنونات النفس الإنسانيّة، وما تتوفّر عليه هذه المعرفة من قيمةٍ علميةٍ في البرهنة على وجود الله سبحانه.

وتظهر أهميّة هذا البحث في الحاجة إلى صياغة دليلٍ يبرهن على وجود الله سبحانه بلغةٍ ميسّرةٍ خاليةٍ من التعقيد بما يجعله قريبًا من فهم عامة الناس، وممّا يزيد من أهميته أنَّ كثيراً من آيات الكتاب الكريم وروايات السُّنَّة المطهّرة قد اعتمدت هذا النحو من الاستدلال بأساليب وصيغٍ مختلفةٍ تخاطب وجدان الإنسان.



تمهيد: الفطرة مفهومها وسماتها

أولًا: الفطرة وضعًا واستعمالًا واصطلاحًا

١- الفطرة في اللغة:

لفظ (فِطْرَة) اسم هيئةٍ على وزن (فِعْلَة)، وهو يدل على حال الحدث وصفته عند حدوثه[١]، وهو مشتقٌّ من الجذر اللغوي (فَطْرَ)، ويدل في اللغة على «الشقّ، ج: فطور ... و- فطرَ اللهُ الخلقَ: خلقهم وبرأهم»[٢]، و(الفِطْرَة) هي «الابتداء والاختراع»[٣].

وبالنظر إلى لما تقدّم فإنَّ (الفِطْرَة) تدلّ على الهيئة الخاصة التي خُلِق بها الإنسان، بما يشمل الخصائص المودعة فيه عند خلقه[٤].

٢- الفطرة في الاستعمال القرآني:

استُعمِلَ لفظ (الفَطْر) وتصريفاته المختلفة في معانٍ عدَّة في القرآن الكريم، وهي:

أ- ابتداءُ الخَلْق والإنشاء، كما في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا**﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾[٦]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ فاطِرِ السَّماواتِ**

[١] الخطيب، المستقصى في علم التصريف، ص٤٢٠.

[٢] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٤٥٦-٤٥٧.

[٣] ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص٥٥-٥٦.

[٤] مطهري، الفطرة، ص١١.

[٥] سورة طه: الآية ٧٢.

[٦] سورة الأنعام: الآية ٧٩.

وَالْأَرْضِ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿**قالَ بَل رَبُّكم رَبُّ السَّماواتِ والأرْضِ الَّذي فَطَرَهُنَّ**﴾[٢].

ب- الشقّ والصدع، كما في قوله تعالى في صفة يوم القيامة: ﴿**السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ**﴾[٤].

ج- الخِلْقَة، أي الهيئة أو الصفة التي خلق الله تعالى الناس بحسبها، كقوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾[٥].

والمعنيان الأخيران يرجعان إلى الأوّل، فإنَّ الشقّ والصدع من آثار ابتداء الخلق، كما أنَّ الخِلْقَة تعبر عن الكيفيّة أو الصفة التي حصل بحسبها الخلق والإنشاء.

٣- الفطرة في الاصطلاح:

ذُكرت تعريفاتٌ عدَّة للفطرة، منها: أنَّها الجِبلة أو الطبع الذي يولد الإنسان عليه ويجعله متهيئًا لقبول الدين، والاستمرار عليه، ما لم تؤثِّر عليه عواملُ خارجيةٌ فتحرفه عن ذلك[٦].

ومنها: أنَّها «عبارة عن مجموعةٍ من الخصائص التي ولدت مع الإنسان منذ

---

[١] سورة فاطر: الآية ١.

[٢] سورة الأنبياء: الآية ٥٦.

[٣] سورة المزمل: الآية ١٨.

[٤] سورة الملك: الآية ٣.

[٥] سورة الروم: الآية ٣٠.

[٦] انظر: مطهري، الفطرة، ص١٣.

بدء الخليقة»[١].

وقد يُورد عليه بأنَّه يشمل الغرائز الإنسانية، كحب الذات، والرغبة الجنسيّة، والأمومة، وهي مغايرةٌ للفطرة.

ومنها: أنَّها «إيداع المعرفة في قلب الإنسان من بدو خلقه، فيولد المولود على هذه المعرفة»[٢].

ويمكن أنَّ يلاحظ على التعريف الأخير بأنَّه لم يُبيِّن متعلّق هذه المعرفة، إذ قد تكون من قبيل المعارف الضروريّة التي لا تحتاج إلى تعليم، فكلُّ إنسانٍ يجد في نفسه أنَّه يعلم أمورًا لا يمكنه دفع معرفتها عن نفسه، دون أنْ يكون قد تعلَّم هذه الأشياء، ولا يعلم مصدر هذه المعرفة، كالكل أكبر من الجزء، وعدم اجتماع وجود الشيء وعدمه، وهي ليست المرادة من التعريف جزمًا، بل المراد هو خصوص معرفة وجود الله سبحانه وتعالى.

وجميع التعريفات المتقدّمة تشترك في الدلالة على الكيفية التي خُلق الإنسان بحسبها، بحيث أودعت فيه معرفة خالقه.

وعليه يمكن القول: إنَّ الفطرة تعبيرٌ عن التوجه الداخلي المودع في أصل خِلْقَة الإنسان الذي يدعوه إلى الإيمان بوجود الله تعالى[٣]، وبتعبير آخر: إنَّ الإنسان قد «جُبِل على الانجذاب إلى الله، وعلى الميل إلى الإيمان به بنحوٍ فطريّ وذاتيّ قبل أن يقوده إلى ذلك أيّ شيءٍ آخر كالعقل»[٤].

ووجه المناسبة بين المعنين الاصطلاحي واللغوي للفطرة، أنَّ الفطرة

[١] المنتظري، الإسلام دين الفطرة، ص٨٨.

[٢] كاشاني، دروس في عقائد الإماميّة، ص٦٣.

[٣] سبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج١، ص١٨.

[٤] الهادي، الله خالق الكون، ص١٣٣.

اصطلاحًا هي توجّهٌ داخليّ لدى الإنسان نحو معرفة ربّه؛ لذا تمثّل نحوًا من أنحاء خلق الإنسان وإيجاده؛ لأنَّها - أي الفطرة اصطلاحًا - تُعبرِ عن الكيفيّة التي خُلِق الإنسان بحسبها.

ثانيًا: صفات الأمور الفطريّة

تتصف الفطرة بعددٍ من الصفات التي تميّزها عن سائر المفاهيم، والتي بتحققها في أمرٍ معينٍّ يصدق عليه أنَّه من الأمور الفطريّة، وتتلخّص بما يأتي:

١- إنَّ الأمور الفطريّة تتّصف بالشموليّة والعموم، فلا يوجد أحدٌ من البشر يخلو منها، مع أنّها قد تتفاوت فيما بينهم من حيث الشدّة والضعف[١].

٢- إنَّها لا تحتاج إلى تعليم معلّمٍ، كما لا تحتاج في تحقّقها إلى علَّةٍ غير وجود الإنسان، وإنْ كان نموّها ورشدها يحتاج إلى تعليمٍ وتوجيهٍ[٢].

٣- إنَّها لا تخضع لتأثير العوامل الخارجيّة؛ ولهذا فهي لا تتغيّر حتّى إذا تغيّرت العوامل السياسيّة أو الجغرافيّة أو الاقتصاديّة المحيطة بحياة الإنسان، بل إنَّها تتحقّق بعيدةً عن نطاق وضغط هذه العوامل[٣].

٤- إنَّها غير قابلةٍ للزوال والتلاشي بصورةٍ نهائيّةٍ نتيجة الفرض والإجبار، ولكن قد تضعف بفعلِ البيئة المحيطة المضادّة، دون إمكان استئصالها من ذات الإنسان نهائيًّا[٤].

---

[١] انظر: سبحاني، مفاهيم القرآن، ج١، ص٥٣. الموسوي، المعرفة الفطرية، ص٥٤.

[٢] انظر: سبحاني، مفاهيم القرآن، ج١، ص٥٣. الموسوي، المعرفة الفطرية، ص٥٤.

[٣] انظر: مطهري، الفطرة، ص٢٣. سبحاني، مفاهيم القرآن، ج١، ص٥٣.

[٤] انظر: سبحاني، مفاهيم القرآن، ج١، ص٥٣. الموسوي، المعرفة الفطرية، ص٥٥.



ثالثًا: اختلاف الفطرة عن الغريزة

تشترك الغريزة مع الفطرة في كونهما أمرين غير مكتسبين، بل مركوزين في ذات الإنسان عند خلقه، ومع ذلك فإنّهما يفترقان عن بعضهما في جوانب أخرى، أهمّها:

١- إنَّ تأثير الفطرة في سلوك الإنسان اختياريٌّ، وليس قسريًّا. وأمّا الغريزة فهي اندفاعٌ داخلي قاسرٌ يوجّه الفرد نحو هدفٍ نوعيّ مشخَّصٍ لنمطٍ سلوكيّ فطريّ متكررٍ لأفراد نوع واحدٍ[١].

٢- يمكن التأثير في الفطرة عن طريق التأثير الاجتماعي. في حين أنَّ الغريزة تتسم عمومًا بالثبات، وإنْ كان يمكن تعديل أساليب تلبيتها[٢].

٣- إنَّ الفطرة توجّهٌ معرفي (علمي) يتعلّق بالجانب الإنساني لدى الإنسان، ويتجاوز الجانب المادّي فيه. وأمّا الغريزة فهي توجهٌ سلوكي (عملي) يتعلّق بالجانب المادّي للإنسان أو الحيوان[٣].

٤- إنَّ الفطرة تؤثّر بصورةٍ واعيةٍ في توجّه الإنسان نحو الإيمان بالله تعالى. وبالمقابل نجد أنَّ الغريزة انعكاسٌ سلوكيّ لتأثير مثيرٍ معينٍ، كما في هروب القط عند رؤية الكلب[٤]، أي أنَّها سلوكٌ غير واعٍ يصدر من الحيوان.

٥- إنَّ الفطرة مختصّة بالإنسان، وليس لها أثرٌ في الحيوانات[٥]. وأمّا الغريزة

[١] انظر: سيلامي، المعجم الموسوعي في علم النفس، ج٤، ص١٩١٦.

[٢] انظر: عويضة، علم نفس الشخصية، ص٥١، ٥٣.

[٣] انظر: مطهري، الفطرة، ص٢٣.

[٤] انظر: عويضة، علم نفس الشخصية، ص٤٩.

[٥] انظر: مطهري، الفطرة، ص٢٣.

فيه مشتركةٌ بين الإنسان والحيوان، وإنْ قد تختلف من نوعٍ إلى آخر[١].

وباتضاح هذه الفوارق بين الأمور الفطريّة والسلوكيّات الغريزيّة تتميّز حقيقة إحداهما عن الأخرى، ويتحدّد مفهوم الفطرة بنحو مغايرٍ للغريزة، ولكن مع ذلك قد نجد من يعبرّ عن الفطرة بالغريزة من حيث إنَّها تنبع من ذات الإنسان، نظرًا إلى أنَّها زُرِعت في عمق وجوده[٢]، ويكون مثل هذا الاستعمال مجازيًا؛ لأنَّه استعمالٌ للفظ في غير ما وُضِع له، وكذلك الحال في التعبير عن الغريزة بالفطرة.

[١] انظر: عويضة، علم نفس الشخصية، ص٥٢. سيلامي، المعجم الموسوعي في علم النفس، ج٤، ص١٩١٦.

[٢] انظر: مطهري، الفطرة، ص٣١.

المطلب الأول: الاستدلال بالفطرة على وجود الله

أولًا: الدين ظاهرةٌ إنسانيّة

يمثّل الدين ظاهرةً بارزةً في حياة الإنسان الاجتماعيّة، ويذهب كثيرٌ من علماء الإنسان إلى أنَّ الأديان البدائيّة الأولى ظهرت في العصور القديمة[١]، وأنَّه لم تخلُ أمةٌ من الأمم قديمًا وحديثًا من فكرة التدين[٢]؛ ولهذا فإنَّ «النظريات الاجتماعيّة لا يمكن لها أنْ تتجنب الاعتراف بالدور الفاعل للمشاعر الدينيّة في حركة المجتمعات حتى الحديثة منها»[٣]، وهذه الفكرة «لم ترتكز على أسباب طارئة، وظروف خاصة، بل كانت تُعبر عن نزعة أصيلة مشتركة بين الناس»[٤]، فهي ميلٌ أو طبعٌ يمثّل حالةً أساسيّةً لروح الإنسان[٥]؛ وذلك نتيجة «أنَّ الدين لصيقٌ بكلِّ تجذّر بالذهنيّة الإنسانيّة»[٦]، ولا يوجد أيُّ دليلٍ يثبت تأخّر التديّن عن نشوء المجتمعات[٧]، بل إنَّ هناك تزايدًا في مغزى الدين حتى بالنسبة للمجتمعات المختلفة معه[٨]، وقد يُعبرّ عن تلك النزعة الإنسانيّة المشتركة، أو الميل البشري العام بـ (الغريزة الدينيّة).

ولم يقتصر الأمر على مجرد وجود النزعة الفطريّة نحو الدين لدى الإنسان في المجتمعات القديمة فضلاً عن الحديثة والمعاصرة، بل هناك كثيرٌ من الدلائل والمشاهدات المباشرة التي تثبت «أنَّ عقيدة الخالق الأكبر هي أقدم ديانةٍ ظهرت

[١] انظر: سعفان، علم الإنسان (الانثروبولوجيا)، ص٢٧٧.

[٢] انظر: دراز، الدين، ص٨٢.

[٣] ليجيه، سوسيولوجيا الدين، ص١٤٨.

[٤] دراز، الدين، ص٨٢.

[٥] ليجيه، سوسيولوجيا الدين، ص١٥٩.

[٦] مسلان، علم الأديان، ص٨٦.

[٧] انظر: دراز، الدين، ص٨٣.

[٨] ليجيه، سوسيولوجيا الدين، ص١٤٩.

في البشر، بدلالة أنَّها لم تنفكّ عنها أمةٌ من الأمم في القديم والحديث. فتكون الوثنيّات إنْ هي إلاّ أعراض طارئة ... بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة»[١].

إنّ كلَّ ذلك يثبت أصالة معرفة الله تعالى بالنسبة إلى الإنسان، بحسب مشاهير علماء الأجناس، وعلماء الإنسان، وعلماء النفس، أمثال: «لانج Lang الذي أثبت وجود عقيدة (الإله الأعلى) عند القبائل الهمجية في أوستراليا وإفريقيا وأمريكا. ومنهم شريدر Sheroeder الذي أثبتها عند الأجناس الآرية القديمة. وبروكلمان Brockelman الذي وجدها عند الساميين قبل الإسلام. ولرواه La Roy وكاترفاج Quatrefages عند أقزام أواسط إفريقيا. وشميدت Schmidt عند الأقزام وعند سكان أوستراليا الجنوبية الشرقية. وقد انتهى بحث شميدت هذا إلى [أنَّ] فكرة (الإله الأعظم) توجد عند جميع الشعوب»[٢].

ثانيًا: المعرفة الفطريّة بين القوة والفعليّة

وممّا ينبغي البحث فيه قبل التعرّض إلى صياغة دليل الفطرة، هو هل أنَّ المعرفة الفطريّة بالله تعالى متحقّقة لدى الإنسان بالفعل، بحيث يترتب أثرها عليها، أو بنحو القوّة والاستعداد، أي إنَّ لديه الأساس الذي يحتاجه وجود هذه المعرفة، إلاّ أنَّها غير متحقّقة عنده فعلاً، ولذلك فهي تحتاج إلى ما يُخرجها من القوّة إلى الفعل؟

والجواب: إنَّ وجود هذه المعرفة لدى الإنسان استعداديّ، إذ لو كانت موجودةً لدى الإنسان بالفعل لما أمكن التأثير على الإنسان عن طريق التنشئة والبيئة المحيطة به التي قد تتسبّب في إخفاء الإحساس الوجدانيّ (الداخلي) بوجود الله تعالى في خبايا النفس، وتمنع من ظهوره، وإدراك الإنسان له[٣]، بنحوٍ

[١] دراز، الدين، ص١٠٧.

[٢] المصدر نفسه، ص١٠٧-١٠٨.

[٣] سبحاني، مفاهيم القرآن، ج١، ص٤٤.

يصير منكرًا لوجود الله، فهي كسائر الأمور الفطريّة لها منشأٌ (مقتضٍ) مركوزٌ في ذات الإنسان، ولكنه غير ملتفت إلى وجوده عنده، بالإضافة إلى أنَّ كونها معرفةً واعيةً يستلزم عدم تحقّقها فعلاً مع الغفلة عن مقتضيها؛ ولهذا فهي تحتاج إلى تنميةٍ ورعايةٍ حتى تظهر لدى الإنسان.

ويمكن أن يستفاد هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ**﴾[١]، إذ تفيد الآية الكريمة «أنَّ كلّ فردٍ من أفراد الإنسان يتمتّع بلونٍ من المعرفة بالله ووحدانيّته، بحيث يمكن التعبير عن كيفيّة حصول ذلك بأنَّ الله قال لهم: ألست بربكم، فأجابوا: بلى شهدنا ... وعلى هذا فإنّه لا يستطيع أحدٌ أنْ يدّعي يوم القيامة أنَّه كان جاهلاً بربوبيّة الله، ولا يستطيع أنْ يجعل التبعية للآباء والسابقين عذرًا لشركه وانحرافه»[٢]، وبذلك تتحقّق الدلالة على «أنَّ جميع أفراد الإنسان يتمتّعون بمعرفة فطريّة الله تعالى، وهي من لون العلم الحضوري والشهوديّ بالخالق جل وعلا، إلَّا أنَّ هذه المعرفة نصف واعيةٍ بالنسبة لعامة الناس، فهم غير ملتفتين إليها في حياتهم الاعتياديّة، وهذه المعرفة نصف الواعية هي التي تصل إلى حدّ الوعي التام نتيجةً لقطع التعلّقات الماديّة، وتقوية التوجّهات القلبيّة»[٣].

ثالثًا: تقرير دليل الفطرة

لمَّا كان دليل الفطرة ليس من نوع الأدلة والبراهين العقليّة المجردّة فإنَّنا نجد أنَّ مَن تناولوا هذا الدليل بالتقرير ابتعدوا عن اعتماد الاستدلالات النظريّة الصرفة في صياغته، وعمدوا إلى التعبير عنه بصياغاتٍ تحاول الكشف عن وجدان

---

[١] سورة الأعراف: الآية ١٧.

[٢] اليزدي، معارف القرآن، ج١، ص٣٣.

[٣] المصدر نفسه، ج١، ص٣٤.

الإنسان، وحالته الباطنيّة.

وتلك الصياغات المطروحة للتعبير عن دليل الفطرة جميعها تدور حول حقيقةٍ جوهريةٍ واحدةٍ تتلخّص في أنَّ لدى الإنسان توجّهًا داخليًّا ذاتيًّا نحو الله تعالى، وتوضيح ذلك في النقاط الآتية[1]:

١- خُلق الإنسان مزوّدًا بمجموعةٍ من المعارف والميول الخاصّة المركوزة في وجدانه غير المكتسبة من الخارج.

٢- إنَّ هذه الأمور المركوزة في وجدان الإنسان على نحوين: أحدهما متعلّق بالجانب الحيواني فيه، وهو مشتركٌ بينه بين سائر العجماوات، وهو ما يسمّى بالغرائز، كالرغبة الجنسيّة. والآخر متعلّق بالجانب الإنساني فيه، ويكون من نحو المعارف أو الإدراكات، وهي التي يُصطلح عليها بـ (الفطرة).

٣- إنَّ المعارف الفطريّة هي ما يُميّز الإنسان عن الحيوان، وهي موجودةٌ لدى جميع أفراد النوع الإنساني من دون استثناء على مرِّ العصور والأزمان، وفي جميع الأماكن والبلدان.

٤- إنَّ الإنسان يولد خاليًا من المعارف الفطريّة، وإنَّما توجد لديه بنحو القوّة والاستعداد، بمعنى أنَّ أرضيتها كامنةٌ فيه، ولكنَّ ظهورها يتوقّف على سعي الإنسان إلى تنميتها[2].

٥- إذا تمكّن الإنسان من تنمية تلك الأمور الفطريّة في نفسه، فسيصل إلى التصديق بوجود الله تعالى، وبذلك ترتفع مرتبته إلى قمّة الكمال والرقي. وأمّا إذا مُسخت تلك الفطرة واستبدلت بالميول والغرائز الحيوانيّة فسيتسافل إلى مستوى الحضيض، حتى يكون أدنى رتبةً من الحيوانات.

---

[1] انظر: شيرواني، دروس تمهيديّة في العقيدة الإسلاميّة، ص٩٧-٩٨.

[2] انظر: مطهّري، الفطرة، ص٤٤.

وهذا يعني أنَّ جميع سمات الأمور الفطريّة التي أوردنا سابقًا متوفّرةٌ في معرفة الله سبحانه وتعالى، فقد ثبت ممّا تقدّم آنفًا أنَّ الإيمان بوجود إلهٍ لهذا الكون يمثّل سمةً مشتركةً بين البشر[١]، فلو تُرِك أيُّ فردٍ دون تعليم أو إرشاد، فإنَّه يتّجه بذاته إلى الإيمان بمبدأ قادرٍ عليمٍ أوجد هذا الكون، وهو الله سبحانه[٢].

وإنَّ هذه المعرفة لا تحتاج إلى تعليم، بدليل وجودها لدى المجتمعات المختلفة حتى تلك التي يصفها علماء الإنسان بالبدائيّة، كما أنَّها لا تتأثّر بالعوامل الخارجيّة المحيطة بالإنسان، فقد وجدت في مجتمعاتٍ بشريّةٍ تختلف عن بعضها في الأوضاع السياسيّة والمواقع الجغرافيّة والأحوال الاقتصاديّة، مضافًا إلى اتّصافها بالثبات وعدم قابليّتها للزوال، فقد لاحظ علماء الإنسان أنَّ الاعتقاد بوجود الله لا يزول تمامًا من نفس الإنسان، نتيجة تجذّره في ذاته، وإنْ كان قد يضعف بفعل التنشئة، والمحيط الاجتماعي الذي يتبنّى توجّهًا مخالفًا لتلك المعرفة.

إنَّ التسليم بذلك يكشف عن أصالة الاعتقاد بالله، وفطريّة الإيمان به، وإنْ كان هذا الاعتقاد ممزوجًا في بعض الأحيان بالأوهام والخرافات والتصوّرات الباطلة[٣].

وبناءً على ما هو مسلَّمٌ من أنّ العلم بالشيء متفرِّعٌ على وجود الشيء المعلوم، فتصوّر الإنسان لشجرة في حديقة داره - مثلاً - فرع وجود الشجرة في الدار واقعًا، وبالتالي فلابد أنَّ تكون معرفة الإنسان الفطريّة بالله تعالى مقتضيّة لوجود الله تعالى واقعًا.

ويمكن تقرير برهان الفطرة بصياغةٍ منطقيّةٍ مختصرة لمن أنس بهذا النحو من

[١] انظر: الهادي، الله خالق الكون، ص١٣٨-١٣٩.

[٢] انظر: الشيرازي، العقائد الإسلاميّة، ج١، ص١٨.

[٣] انظر: الهادي، الله خالق الكون، ص١٣٩.

الاستدلالات على النحو الآتي:

- الصغرى: إنَّ لدى الإنسان توجّها فطريًّا نحو الله عزّ وجلّ. وهذا أمرٌ ثابتٌ بالوجدان.

- الكبرى: إنَّ لكلِّ توجّهٍ فطريّ لدى الإنسان متعلّقًا موجودًا في الواقع. بناءً على أنَّ العلم بالشيء فرع وجود الشيء المعلوم.

- النتيجة: إنَّ متعلّق التوجّه الفطري لدى الإنسان موجودٌ في الواقع، وهو الله تعالى[١].

رابعًا: دليل الفطرة في الكتاب والسُّنَّة

أشار الكتاب الكريم في كثيرٍ من آياته إلى دليل الفطرة، وكذلك ورد في كثيرٍ من أحاديث السُّنَّة المطهرة.

منها: قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾[٢]، إذ معنى قوله: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا**﴾: «اتّجه صوب الدين اتّجاهًا مستقيمًا لا مائلاً إلى اليمين، ولا إلى الشمال ... ثم إنَّه سبحانه يُفسِّر الدِّين الذي يجب التوجّه إليه بقوله: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾، والفطرة بمعنى (الخِلْقَة) بقرينة قوله سبحانه: ﴿**لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**﴾، وتشير الجملة إلى أنَّ ذلك الذي يجب التوجّه إليه هو ممّا جُبِل الإنسان عليه، فإصغاؤه لدعوة الدين إنَّما هو في الحقيقة إصغاءٌ لنداء الفطرة ... فالآية - إذن - بظاهرها تفيد أنَّ قضايا الدين وعلى رأسها الاعتقاد بالله وتنزيهه عن الشريك ممّا فُطِر الإنسان عليه»[٣].

---

[١] انظر: خسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج١، ص٨٩.

[٢] سورة الروم: الآية ٣٠.

[٣] الهادي، الله خالق الكون، ص١٤٧-١٤٨.

وجاء في الأحاديث المفسّرة للآية الكريمة أنَّ معنى الفطرة هو التوحيد، ومن ذلك ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ**﴾، ما تلك الفطرة؟ قال: (التوحيد)[١].

والظاهر أنَّ الرواية تشير إلى أنَّ أجلى مصاديق فطرة الإنسان على معرفة الله تعالى هو توحيده؛ وذلك أنَّ الألوهيّة لا تليق بغير الخالق والربّ، ومن ذلك نستخلص أنَّ التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة والألوهيّة أمرٌ فطريّ للإنسان[٢].

ويشهد لذلك ما ورد من تفسير الفطرة بمعرفة الله تعالى، من قبيل ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عَزَّ وجلّ:﴿**حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ**﴾[٣]، قال: «الحنيفيّة من الفطرة التي فطرَ الله الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، قال: فطرهم على المعرفة به»... وقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: كلَّ مولودٍ يولد على الفطرة، يعني المعرفة بأنَّ الله عزَّ وجل خالقه، كذلك قوله: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ**﴾[٤]» ... الحديث[٥].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنسَانُ كَفُورًا**﴾[٦].

وفي هذه الآية دلالةٌ واضحةٌ على أنَّ النزعة الفطريّة الذاتيّة لدى الإنسان

---

[١] الكليني، أصول لكافي، كتاب الإيمان والكفر - باب فطرة الخلق على التوحيد، ج٢، ص١٢ (١). وانظر أيضاً: الأحاديث ٢، ٣، ٥ من الباب نفسه.

[٢] اليزدي، معارف القرآن، ج١، ص٣٥.

[٣] سورة الحج: الآية٣١.

[٤] سورة لقمان: الآية ٢٥.

[٥] الكليني، أصول الكافي، كتاب الإيمان والكفر - باب فطرة الخلق على التوحيد، ج٢، ص١٢-١٣ (٤).

[٦] سورة الإسراء: الآية ٦٧.

تتجلّى بشكلٍ أوضح في الشدائد، والظروف العصيبة[١]، و«أنَّ الإنسان إذا انقطع عن جميع الأسباب الظاهرية، وآيس منها لم ينقطع عن التعلّق بالسبب من أصله، ولم يبطل منه رجاء النجاة من رأس، بل رجا النجاة، وتعلّق قلبه بسببٍ ما يقدر على ما لا يقدر عليه سائر الأسباب، ولا معنى لهذا التعلّق الفطري لولا أنَّ هناك سببًا فوق الأسباب إليه يرجع الأمر كلّه، وهو الله سبحانه»[٢].

وقد ورد هذا المعنى في حديث جاء فيه: إنَّ رجلاً قال لأبي عبد الله عليه السلام: يا ابن رسول الله! دلّني على الله ما هو، فقد أكثر عليَّ المجادلون وحيروني. فقال له: «يا عبد الله! هل ركبت سفينةً قط؟»، قال: نعم. قال عليه السلام: «هل كُسِرت بك، حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟»، قال: نعم. قال عليه السلام: «هل تعلق قلبك هناك أنَّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أنْ يخلّصك من ورطتك؟»، قال: نعم. قال عليه السلام: «فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا مُنجي، وعلى الإغاثة حيث لا مُغيث» ... الحديث[٣].

وممّا يؤكّد أنَّ معرفة الله تعالى أمرٌ فطريّ جَبله الله عليه فركزه في فطرته ما رواه محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المعرفة من صنع من هي؟ قال: «من صنع الله، ليس للعباد فيها صنع»[٤].

[١] المنتظري، الإسلام دين الفطرة، ص٩٠.

[٢] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٥١.

[٣] الصدوق، معاني الأخبار، باب معنى الله عز وجل، ص٩٥-٩٦ (٢).

[٤] الكليني، أصول الكافي، كتاب التوحيد - باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، ج١، ص١٦٣ (٢).



المطلب الثاني: قيمة المعرفة الفطريّة (بداهة الإيمان الفطري)

أولًا: نوعيّة المعرفة الفطريّة

توجد تقسيماتٌ عدَّة للمعرفة أو العلم باعتباراتٍ مختلفة، فينقسم العلم من حيث الاحتياج إلى الوساطة في تحقّقه وعدمه، إلى قسمين:

١- العلم الحصولي، و«هو حضور صورة المعلوم لدى العالم»[١]، فعلم الإنسان بوجود شجرةٍ في داره يكون بتوسّط صورةٍ تلك الشجرة المنطبعة في ذهنه، وبالنظر إلى ذلك فإنَّ العلم الحصولي قد يكون صادقًا، أي مطابقًا للواقع، وقد يكون كاذبًا، أي غير مطابق للواقع.

٢- العلم الحضوري، و«هو حضور نفس المعلوم لدى العالم»[٢]، فعلم الإنسان بحالاته الوجدانيّة المختلفة من الفرح والحزن والقوة والضعف وغيرها يحصل من دون توسّط صورةٍ ذهنيّةٍ لدى الإنسان، بل إنَّ هذه المعاني نفسها حاضرةٌ في ذاته، ولا يحتاج إدراكه لها إلى توسّط حضور صورةٍ ما في الذهن. ومثل هذا العلم يوجد بوجود المعلوم، ويعدم بانعدامه[٣].

وينقسم العلم الحصولي من حيث الاحتياج إلى وساطةٍ في الإثبات وعدمه إلى قسمين:

١- العلم النظري، وهو العلم الذي يحتاج في حصوله إلى الفكر والاستدلال[٤]، كتصوّر مفهوم الروح، والتصديق بدوران القمر حول الأرض.

[١] المظفر، المنطق، هامش ص٢٢.

[٢] المصدر نفسه.

[٣] المصدر نفسه، ص٥٣، ٥٤.

[٤] انظر: فياضي، المدخل إلى نظريّة المعرفة، ص١٦٨.

٢- العلم الضروري (البديهي)، وهو العلم الذي لا يحتاج في حصوله إلى الفكر والاستدلال[١]، كتصوّر مفهوم الوجود، والتصديق باستحالة اجتماع النقيضين.

ومن مجموع ما قدّمنا نستطيع أنْ نستنتج أنَّ معرفة الإنسان الفطرية بوجود الله تعالى معرفةٌ حضوريّةٌ ضروريّة، وليست علمًا حصوليًّا نظريًّا؛ لوضوح أنَّ إدراك الإنسان وجود الله تعالى حاضرٌ بنفسه لديه، من دون توسّط صورةٍ ذهنيّة، ويحصل عنده بالاضطرار والمفاجأة، إذ يجد الإنسان نفسه عالماً بوجوده تعالى من غير إعمال لفكره، ولا دليل يقتضيه.

وفي مقابل عدِّ معرفة الإنسان الفطرية بوجود الله تعالى معرفةً حضوريّةً هناك من قسَّمها على نحوين، هما:

أ- المعرفة الفطريّة الحصوليّة بالله تعالى، فـ«العقل الإنساني ليس بحاجة إلى بذل الجهد للتصديق بوجود الله سبحانه، بل هو يدرك بسهولة أنَّ وجود الإنسان وجميع ظواهر العالم محتاجةٌ إلى خالقٍ غير محتاجٍ يرفع حاجتهم الوجودية»[٢].

ب- المعرفة الفطريّة الحضوريّة بالله تعالى، فـإنّ «لقلب الإنسان ارتباطًا عميقًا بخالقه، وعندما يغور الإنسان إلى أعماق قلبه فإنَّه يجد مثل هذا الارتباط، ولكن أكثر الناس لا يلتفتون إلى هذه العلاقة القلبية، ولا سيما أثناء الحياة الاعتيادية، إذ يكون الناس غارقين في أمور دنياهم، ولكنهم يستطيعون الانتباه إلى وجود هذه العلاقة القلبيّة، وذلك عندما يصرفون اهتمامهم عن كلّ شيءٍ عداها، ويقطعون أملهم بكلّ الأسباب»[٣].

---

[١] انظر: المصدر نفسه.

[٢] اليزدي، معارف القرآن، ج١، ص٣٠.

[٣] المصدر نفسه.

ويلاحظ بأنَّ النحو الأوّل من المعرفة ليس من المعارف الفطريّة المركوزة في نفس الإنسان، وإنَّما هي معرفةٌ كسبية؛ لأنَّ مسألة إدراك الإنسان أنَّ جميع الظواهر الوجودية في العالم تحتاج إلى خالقٍ غير محتاجٍ يرفع حاجتها قضيةٌ نظريّةٌ تحتاج إلى دليل، وإنْ كانت من الوضوح بنحوٍ يدركها حتى البسطاء رغم أنَّهم يفتقدون القدرة على التفكير الاستدلالي الدقيق. ومن ذلك يظهر أنَّ هذه القضيّة ليست قضيّةً وجدانيّةً لتكون في عداد المعارف الفطريّة.

نعم، إذا التفت الإنسان إلى حضور معرفة وجود الله تعالى في نفسة فسيتولّد في ذهنه صورةٌ عن إدراكه لهذه المعرفة الفطريّة، أي يوجد عنده علمٌ حصوليّ بالله تعالى، ولكن هذا العلم مغايرٌ للعلم بحاجة جميع الموجودات إلى الله تعالى؛ لأنَّه «كلَّما علم الإنسان بشيءٍ علمًا حضوريًّا، فقد علم به حصوليًّا أيضًا ... فكلُّ واحدٍ منا يعلم بنفسه بالعلم الحضوري (أي: علم النفس بوجودها)، وفي الوقت الذي يحصل به العلم الحضوري بالنفس يقوم الذهن بتصور أنا (المعلوم التصوري) وأنا موجود (المعلوم التصديقي)»[١].

ثانيًا: قيمة المعرفة الفطريّة

يجدر بنا التنويه إلى أنَّ المراد من (قيمة المعرفة) هو: صحة الفهم والإدراك، بمعنى مدى مطابقة المعرفة للواقع[٢]، فإذا كانت القضيّة المدركة مطابقةً للواقع كانت صادقةً (صحيحة)، أي ذات قيمة، وإذا كانت غير مطابقةٍ للواقع كانت كاذبةً (خاطئةً)، ونتيجة كون القضايا الوجدانية بديهيةً أنَّ إدراك الإنسان لحالاته النفسيّة لا يحتاج إلى الفكر والاستدلال، وجميع عناصرها معلومة بالعلم الحضوري؛ بسبب كون حضور تلك الحالة لديه يتحقّق من دون توسّط صورةٍ ذهنيةٍ، وهذا النحو من العلم لا يتطرّق إليه الشكّ؛ إذ احتمال الخطأ لا يرد في الوجدانيّات؛

[١] فياضي، المدخل إلى نظرية المعرفة، ص١١١-١١٢.

[٢] انظر: المصدر نفسه، ص١٨٩-١٩٠.



لأنَّها قضايا يقينيّة مطابقةٌ للواقع[١]، و«بما أنَّ العلم الحضوري قابل للشدَّة والضعف، فإنَّه في حال شدَّته يكون الإنسان ملتفتًا إلى الله، ومع ضعفه فإنَّه يغفل عنه، إذ يحتاج إلى مذكر كالبلاء؛ لكي يستيقظ من هذه الغفلة»[٢].

إنَّ معرفة الإنسان الفطريّة بوجود الله تعالى وتوحيده تُعدّ من أفراد المعرفة الدينيّة، ويمثّل الدين من وجهة نظر علم الاجتماع حالةً أوليّةً (بديهيّة)، أو أنَّه إيقاع للنبض الداخلي[٣] لدى الإنسان، وهذه البداهة ناجمةٌ عن أنَّ التفاته إلى اقتضاء فطرته الإيمان بوجود الله يفيد تحقّق العلم الضروري (البديهي) بهذه القضيّة لديه؛ لأنَّ حضورها في نفسه يتحقّق من دون وساطة، فهي من قبيل سائر الأمور الوجدانيّة الحاصلة في نفسه، خلافًا لمَن يرى أنَّها من قبيل ما يصطلح عليه في علم المنطق بالفطريّات المندرجة تحت القضايا البديهيّة[٤]، وهي القضايا التي قياساتها معها، إذ يُصدّق بها العقل بعد تصوّر طرفيها وتصوّر وسطٍ بينهما حاضر في الذهن دائمًا من غير حاجةٍ إلى تفكير، فيكون التصديق بالقضيّة حاضرًا لحضوره[٥]، كما في الحكم بأنَّ الثلاثة نصف الستّة، فهذا الحكم بديهيّ بتوسّط أنَّ كلّ ما ينقسم على اثنين بدون باقٍ فإنَّ النتيجة تكون نصف العدد.

والسبب في عدم كونها من النحو المذكور من القضايا أنَّ المعارف الفطريّة لا تعبّر عن قضايا يتقوّم الإذعان والتصديق بها بوجود وسطٍ دائم الحضور في الذهن، بل هي - كما قدّمنا - تُعبّر عن توجهات وجدانيّة لدى الإنسان تدفعه للإيمان بوجود الله تعالى من غير توسط شيءٍ، وبذلك تكون بداهة وجود الله

[١] المصدر نفسه، ص١٩٤.

[٢] الموسوي، المعرفة الفطريّة، ص٥٩.

[٣] انظر: ليجيه، سوسيولوجيا الدين، ص١٦١.

[٤] انظر: سبحاني، مفاهيم القرآن، ج١، ص٤٠. شيرواني، دروس تمهيديّة في العقيدة الإسلاميّة، ص٩٩.

[٥] انظر: المظفر، المنطق، ص٣٥٨.

تعالى ناتجة عن فطريّة الإيمان به[١]، فالمعارف الفطريّة على غرار المعارف الحاصلة من الحواس الظاهرة، من قبيل معرفة شروق الشمس برؤية قرصها طالعًا، أي إنَّ المعرفة الفطريّة بوجود الله تعالى بديهيّة كما إنَّ المعرفة الحسيّة بوجود الشمس بديهيّة، إذ تولِّد الفطرة المركوزة في نفس الإنسان شعورًا داخليًّا، وبعبارةٍ منطقيّةٍ معرفة حضوريّة، تقتضي الإيمان بالله سبحانه.

[١] انظر: سبحاني، مفاهيم القرآن، ج١، ص٤٠.

الخاتمة:

توصّل البحث إلى جملةٍ من النتائج، أهمّها الآتي:

١- تتمثّل حقيقة الفطرة في أنَّها توجّهٌ داخليّ مودَعٌ في أصل خِلْقَة الإنسان يدعوه إلى الإيمان بوجود الله تعالى لا يختلف باختلاف العوامل المحيطة بالإنسان.

٢- تختلف الفطرة عن الغريزة في عدَّة أمور، منها: أنَّ تأثير الفطرة في سلوك الإنسان اختياري، وهي غير قابلة للتعديل، وأنَّها تمثّل توجّهًا معرفيًّا يتعلّق بالجانب الإنساني، وهي ليست انعكاسًا لتأثير المثيرات المختلفة، مضافًا إلى اختصاصها بالإنسان. وأما الغريزة فتخالفها في هذه الأمور جميعها.

٣- أنَّ وجود هذه المعرفة الفطريّة لدى الإنسان بوجود الله سبحانه استعدادي، وليس فعليًّا، ولهذا فإنَّه يمكن للتنشئة والبيئة التأثير في ظهورها لديه.

٤- أنَّ ثبوت كون قضيّة الإيمان بوجود إلهٍ خالقٍ للكون من جملة التوجّهات الفطريّة الأصيلة المركوزة في عمق وجدان الإنسان يقتضي ثبوت وجود الله تعالى واقعًا.

٥- أنَّ معرفة الإنسان الفطريّة بوجود الله تعالى معرفة حضوريّة ضروريّة، وليست علمًا حصوليًّا نظريًّا، فهي تحصل عنده بالاضطرار والمفاجأة من غير قيام دليلٍ عليها.

٦- أنَّ تلك المعرفة الفطريّة من نوع المعارف الوجدانيّة البديهيّة، إذ تحضر في نفس الإنسان دون وساطة، كما أنَّ المعارف المستندة إلى الحواس الظاهرية بديهيّة.

المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

١- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د. ت.

٢- خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، تر: محمد حسين الواسطي، ط١، كربلاء، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - العتبة العباسيّة المقدّسة، ٢٠١٦.

٣- الخطيب، د. محمد عبد اللطيف، المستقصى في علم التصريف، ط٣، الكويت، مكتبة دار المعرفة، ٢٠٠٣.

٤- دراز، محمد عبد الله، الدين (بحوث ممهِّدة لدراسة تاريخ الأديان)، الكويت، دار القلم، د. ت.

٥- سبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، تر: خضر ذو الفقاري، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥هـ.

٦- سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، ط١، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠١٠.

٧- سعفان، د. حسن شحاته، علم الإنسان (الانثروبولوجيا)، بيروت، مكتبة العرفان، د. ت.

٨- سيلامي، نوربير، المعجم الموسوعي في علم النفس، تر: وجيه أسعد، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠١.

٩- الشيرازي، ناصر مكارم، العقائد الإسلاميّة، بيروت، منشورات النور، ١٩٨٨.

١٠- شيرواني، علي، دروس تمهيديّة في العقيدة الإسلاميّة، تر: خضر أتش فراز (ذو فقاري)، ط١، قم، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم العالمي للترجمة والنشر، ١٤٣٥هـ.

١١- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، معاني الأخبار، تح: علي أكبر الغفاري، ط٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣١هـ.

١٢- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٩٧.

١٣- عويضة، كامل محمد محمد، علم نفس الشخصيّة، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

١٤- فياضي، غلام رضا، المدخل إلى نظريّة المعرفة، تر: أيوب الفاضلي، ط١، د. م، مركز

السراج للتأليف والتحقيق والنشر، ٢٠١٣.

١٥- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨.

١٦- كاشاني، حسن، دروس في عقائد الإماميّة، ط١، كربلاء، قسم الشؤون الثقافيّة والفكريّة في العتبة العباسيّة المقدّسة، ٢٠٢١،

١٧- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، تص: علي أكبر الغفاري، ط٢، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٨١هـ.

١٨- ليجيه، دانيال هيرڤيه - جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، ط١، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

١٩- مسلان، ميشال، علم الأديان (مساهمة في التأسيس)، تر: عز الدين عناية، ط١، أبو ظبي - بيروت - الدار البيضاء، كلمة - المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

٢٠- مطهّري، مرتضى، الفطرة، تر: جعفر صادق الخليلي، ط٢، بيروت، مؤسسة البعثة، ١٩٩٢.

٢١- المنتظري، إشراف: حسين علي، الإسلام دين الفطرة، ط١، قم، أرغوان دانش، ١٤٢٩هـ.

٢٢- المظفر، محمد رضا، المنطق، تع: غلام رضا فياضي، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٧هـ.

٢٣- الموسوي، روح الله، المعرفة الفطريّة، كربلاء، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - العتبة العباسيّة المقدّسة، مجلة الدليل، العدد (٣)، ٢٠١٨.

٢٤- الهادي، جعفر، الله خالق الكون، ط٢، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٤هـ.

٢٥- اليزدي، محمد تقي مصباح، معارف القرآن، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط٢، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٨.

حقيقة رؤية اللّه
في ضوءِ التفاسير الكلاميّة

"دراسةٌ تأصيليّةٌ مقارنة"

إبراهيم فاضل حميد التميمي(*)

* دكتوراة في التفسير المقارن ، و طالب في الحوزة العلمية / العراق .

الملخّص

يعنى المقال بحقيقة رؤية الله البصريّة الحسيّة في ضوء تفاسير القرآن الكلاميّة فيقدّم عرضًا ونقدًا موجزين لأبرز مباني مفسّري التفاسير الكلاميّة وأهمها، وعلى رأسهم المعتزلة والأشاعرة والإماميّة، تلك المباني التي تُعنى بتفسير مفهوم وحقيقة مفردة الرؤية البصريّة الحسيّة المتعلقة بالذات المقدسة والبحث فيها نفيًا وإثباتًا في الدنيا والآخرة.

إذ وقع الخلاف بين مفسّري تلك التفاسير في بيان المعنى الحقيقي لذلك المصطلح، بين قائلين بإمكان رؤية الذات المقدّسة رؤيةً حسيّةً بصريّةً على تفصيلٍ بين عالَمي الدنيا والآخرة، مستندين في ذلك إلى أدلّةٍ نقليّةٍ فقط، وبين قائلين بعدم إمكان الرؤية البصرية، وحصر الإمكان بالرؤية القلبيّة مستندين في ذلك على أدلةٍ عقليّةٍ ونقليّة.

وقد ارتكزنا في بيان البحث على المنهج التحليليّ الموضوعيّ، حيث قمنا بجمع أبرز تلك الأقوال والآراء التفسيريّة، ومن ثم تقسيمها تقسيمًا موضوعيًّا يتمحور في ثلاث مبان رئيسة:

الأول: مبنى مفسّري المدرسة الاعتزاليّة.

الثاني: مبنى مفسّري المدرسة الأشعريّة.

والثالث: مبنى مفسّري المدرسة الإماميّة.

وقدّمنا بيانًا وعرضًا موجزًا لتلك الآراء وفقًا للتقسيم المذكور، ومن ثم نقدها وتقييمها وفقًا للضوابط العلميّة والعقليّة والمنطقيّة والنقليّة، وقد توصّلنا في نهاية البحث الى أنّ جذور وأساس ذلك الخلاف القائم بين المفسّرين يرجع في الدرجة الأولى إلى هشاشة وضعف المباني القائمة على أدلة نقليّة ضعيفة محضة، من دون إعمال العقل والمنطق في ذلك. وتجلّى الرأي المختار في أنّ حقيقة امتناع الرؤية الحسيّة لله تعالى، تعني القصور الذاتي للحاسة البصريّة، في تكوين صورةٍ في الذهن، تحكي عن الصورة الخارجيّة لذاته عزَّ وجلَّ، وقد تم بيان جزئيات المبنى، وبرهنته وإثباته بأدلةٍ نقليّةٍ وعقليّة.

الكلمات المفتاحية

حقيقة، الله، رؤية، تفاسير، القرآن، الكلاميّة.

The reality of seeing God in the light of theological interpretations
A comparative original study

Ibrahim Al-Tamimi

Abstracts

The article is concerned with the reality of Allah's visual and sensory vision in the view of the Qur'an's verbal interpretations, so it provides a brief presentation and criticism of the most prominent and important premises of theological interpretations, especially the Mu'tazila, Ash'ari and Imami, those premises that are concerned with interpreting the concept and reality of the individual visual vision related to the sacred self and researching it in denial and proof in this world and the hereafter.

There was disagreement between the interpreters of these interpretations in explaining the true meaning of that term, between those who say that the Holy Self can be seen in a visual sensory vision on a detail between the worlds of this world and the hereafter, based on anecdotal evidence only, and those who say that visual vision is not possible, and that the possibility is limited to cardiac vision, based on mental and transmission evidence.

In the research statement, we have based on the objective analytical approach, where we collected the most prominent of these statements and interpretive opinions, and then divided them objectively centered on three main buildings:

The first: the promise of the interpreters of the Mu'tazili school.

Second: The promise of the interpreters of the Ash'ari school.

And the third: the building of the interpreters of the Imami school.

We made a statement and a brief presentation of those views according to the division mentioned, and then criticism and evaluation in accordance with the scientific, mental, logical and transport controls, and we have reached at the end of the research that the roots and basis of that disagreement between the interpreters is primarily due to the fragility and weakness of promises based on evidence of transmission purely weak, without the implementation of reason and logic in it. The chosen opinion was reflected in the fact that the fact of refraining from seeing the sensory of Allan Almighty, means the inertia of the visual sense, in the formation of an image in the mind, telling about the external image of himself Almighty, has been the statement of the parts of the promise, and proven and proven by transmission and mental evidence.

Keywords: The truth of Allah is a vision of the Qur'an's theological interpretations.

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على خير خلقه، محمّدٍ وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين.

أمّا بعد:

فقد نزل القرآن الكريم على قلب نبيّنا الكريم ﷺ بأجمل صورةٍ وأبهى منزلةٍ، واستجلى بنور بلاغته المعاني العميقة، المتناغمة مع تركيبة العقل البشري، والموافقة لمنطق تفكيره ومدركاته.

إلّا إنّه بحكم تباعد الأزمان وتداخل الثقافات وامتزاج حقائقه بمختلف العلوم والمعتقدات، وجدَ حائلٌ دون الوصول إلى حقائقه ومرتكزاته، فتولّدت عبر ذلك أفكارٌ متضاربةٌ ومعتقداتٌ مختلفة، منها ما يقرّب إلى الحقّ ومنها ما يبعّد عنه، وتشكلت إثر ذلك شتى المدارس الكلاميّة، وكان من أبرز تلك المدارس: المعتزلة، والأشاعرة، والإماميّة، ومنه ندرك حقيقة وقوع الاختلاف في جملةٍ من مفاهيم القرآن وحقائقه.

وتعدّ (حقيقة رؤية الله تعالى) مسألةً خطيرةً بارزةً، وقع الخلاف في بيان حقيقتها واستجلاء جوهرها. ومن هنا، وقع اختياري على هذا البحث، وهو:(حقيقة رؤية الله تعالى في ضوء تفاسير القرآن الكلاميّة)، الذي يهدف إلى بيان جوهر الحقيقة الاعتقاديّة بالرؤية الإلهيّة من منطلقات منطقيّة ومبتنيات عقليّة، من خلال عرض ونقد وتقييم لأمهات التفاسير الكلاميّة، بمنهجٍ مقارنٍ مستلهمًا العون من الله ورسوله وأهل بيته الأبرار عليهم السلام، في اتمامه وإخراجه بشكلٍ علميّ مقبولٍ ومقنع.

المبحث الأول

إضاءات تمهيديّة

المطلب الأول: مفهوم الرؤية لغةً واصطلاحًا

١- الرؤية في اللغة

ذكرت معاجم اللغة، أنّ للرؤية معانيَ واحتمالات متعدّدة، وهي لا تكاد تخلو من التداخل والتقارب فيما بينها.

قال صاحب التهذيب: رأيته بعيني رؤيةً، ورأيته رَأْيَ العين، أي حيث يقع البصر، قال ابن سيده: الرؤية النظر بالعين والقلب، والرأي: الاعتقاد، اسمٌ لا مصدر، والجمع آراء[١].

وجاء في الصحاح: الرؤية بالعين تتعدّى إلى مفعولٍ واحدٍ، وبمعنى العلم تتعدّى إلى مفعولين، يقال: رأى زيدًا عالمًا، ورأى رأيًا ورؤيةً وراءةً، مثل راعةٍ، والرأي معروف وجمعه أرْآءٌ وآراءٌ أيضًا مقلوب، ورئيٌّ على فعيلٍ، ويقال أيضًا: به رَئِيٌّ من الجن، أي مسٌّ، ويقال: رأى في الفقه رأيًا[٢].

وذكر الجرجاني في التعريفات: الرؤية، المشاهدة بالبصر، حيث كان في الدنيا والآخرة، وجاء في تاج العروس، أنّ للرؤية معاني عدّة، منها: النظر بالعين، الوهم والتخيّل، التفكّر، النظر بالقلب (العقل)[٣].

ويتحصّل من مجموع ما تقدّم أنّ معنى الرؤية يتمحور بالإجمال حول: العلم، والاعتقاد، والمشاهدة، والنظر بالعين والقلب.

---

[١]. الأزهري، محمد عوض مرعب، تهذيب اللغة، ج١٥، ص٢٢٨.

[٢]. الجوهري، إسماعيل بن حمادّ، الصحاح في اللغة، ج١، ص٢٣٤.

[٣]. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ج١، ص١٠٩



٢- الرؤية الاصطلاح:

والرؤية اصطلاحًا هي ليس ببعيدةٍ عن المعنى اللغويّ أي المشاهدة بالبصر للأشياء الظاهرة والمحسوسة، أو بالبصيرة وهي نورٌ في القلب يُدرك به الحقائق والمعقولات والأمور المعنويّة حين يكون القلب مشحونًا باليقين والإيمان[١].

٣ - الرؤية في الاصطلاح العلمي:

هي النور الساقط على الجسم تنعكس صورته على العين فتحصل صورة الجسم في الدماغ، حيث تقوم القرنيّة في العين بتجميع الأشعة الساقطة على الأجسام، ومن ثم تتجمع هذه الأشعة من القرنيّة إلى شبكيّة العين، وتقوم هذه الأشعة الساقطة بتكوين شحناتٍ كهربائيّةٍ تمرّ عبر العصب البصري إلى الجزء المخصّص للإبصار في الدماغ، فيقوم الدماغ بتفسير هذه الرسائل وترجمتها إلى صورٍ وأشكالٍ للأجسام الخارجيّة[٢].

-٤ الرؤية في الاصطلاح القرآني:

إنّ معنى الرؤية في الاصطلاح القرآني، جاء موافقًا للمعاني اللغويّة المذكورة، فيما إذا كان المصطلح مرتبطًا بالرائي والمرئي المادّي المحسوس[٣]. والرؤية في الاصطلاح القرآني أربعة معانٍ:

الأوّل: إدراك المرئي بالحاسّة كقوله تعالى: (**لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ**) [٤].

[١]. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ج١، ص١٠٩، الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليّات في معجم المصطلحات، ص٢٨٧، مؤسّسة الرسالة سنة الطبع ١٩١٩.

[٢]. WWW.MADRASSATI.C•M

[٣]. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج١٤، ص٤٣٠.

[٤]. التكاثر: ٦.

الثاني: إدراك المرئي بالوهم والتخيّل كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى ﴾[١].

الثالث: إدراك المرئي بالعقل كقوله تعالى:﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [٢].

الرابع: إدراك المرئي بالقلب كقوله تعالى: ﴿ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[٣].

مقصود الباحث من الرؤية المبحوث عنها في هذا المقال هو الرؤية البصريّة الحسيّة الماديّة.

المطلب الثاني: ملامح نشوء مدارس التفسير الكلامي

دائرة المقال تدور حول تفسير الرؤية للذات المقدّسة طبق الآراء والاتّجاهات الكلاميّة بنظرة مقارنة بين الإماميّة والمعتزلة والأشاعرة، فمقتضى البحث نقوم بنبذةٍ تعريفيّةٍ عن هذه المدارس:

أولًا: المعتزلة

إنّ مسألة الاختلاف في المعتقدات لم تكن بارزةً في عصر النبيّ الأكرم ﷺ، وإنّما حصل الخلاف في ذلك بعد رحلته ﷺ، لا سيّما فيما كان يتعلّق بشؤون الإمامة وملابساتها حينذاك، إلى أنّ راجت تلك الخلافات شيئًا فشيئًا وتضخّمت، لتضمّ مباحث صفات الله وصفات أنبيائه. وتبلورت معالم علم الكلام في نهايات القرن الهجري الأوّل، إلى بدايات القرن الهجري الثاني، وبرزت حينها أوّل مدرسةٍ كلاميّةٍ متمثّلة، بالمدرسة الاعتزاليّة، على يد مؤسّسها واصل بن عطاء سنة (٨٠ - ١٣١ هـ). وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاّف، وإبراهيم النظّام، والجاحظ، القاضي عبد الجبّار المعتزلي والزمخشري. ومن أبرز تفاسيرهم، تفسير متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبّار الهمداني، وتنزيه القرآن لعبد الجبّار المعتزلي،

[١]. الأنفال:٥٠

[٢]. الأنفال:٥٠

[٣]. النجم :١١





والكشّاف لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) للقاضي ناصر الدِّين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمّد بن عليّ البيضاوي[١].

ومن أبرز معالم هذه المدرسة، هي: أن الإنسان حرٌّ ومختارٌ في أفعاله، وأنّ الكتاب يجوز تفسير آياته بمعونة العقل، وأنّه بالإمكان فهم أغلب مضامينه بوسيلة العقل (دون النقل)، وفي موارد تعارض النقل مع العقل، فإنّهم يقدّمون العقل على النقل، ويذهبون إلى أنّ الفاسق ليس مؤمنًا ولا كافرًا، أي (المنزلة بين المنزلتين)، وأنّه ليس بإمكان الإنسان الحصول على المغفرة ما لم يتب. ويثبتون التوحيد الصفاتي، وينفون التوحيد الأفعالي، هذا مضافًا إلى اعتقادهم بعدل الله، وأنّ أفعاله لا تخلو من غايةٍ وهدف، كما يتبنون خلق كلام الله، وأن صفة القدم من مختصّاته تعالى، لا غير.

وبلغت آراء المعتزلة أوج رواجها في زمن المتوكّل العباسي، ثم تلا ذلك التنكيل بهم ونبذ معتقداتهم، ومن هذه النقطة، بدأت المدرسة الأشعريّة بالانتشار والرواج[٢].

ثانيًا: الأشاعرة

ظهرت بعد تلك الحقبة الزمنيّة، مدرسة الأشاعرة على يد أبي الحسن الأشعري المتوفّى سنة (٣٣٠ هـ)، فبدأت مسيرتها، من نهايات القرن الهجري الثالث وإلى بدايات القرن الهجري الرابع، ثمّ رافق ذلك ظهور المدرسة الماتريديّة، ومن روّادها، القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو إسحاق الأسفرايني، وإمام الحرمين الجويني، والإمام محمّد الغزالي، والفخر الرازي.

ومن أشهر تفاسيرهم، (تأويلات القرآن)، لأبي منصور محمود الماتريدي، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، لعبد الله بن أحمد بن محمود

[١]. البيضاوي، أنور التنزيل وأسرار التأويل، مقدمة الكتاب.

[٢]. عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة ص٦١.

بن محمّد النسفي، و(بيان المعاني)، لعبد القادر الملاّ حويش آل غاري، ومفاتيح الغيب (التفسير الكبير) للفخر الرازي[١].

ثالثا: الإماميّة

وأما مرحلة نشوء المدرسة الإماميّة فقد وضعت ملامحها الأولية في أجواء ظهور تلك المدارس الكلاميّة، واستمدت أصولها العقائديّة من الكتاب الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام، إلى أن أشتد عضدها وتبلورت مفاصلها في زمان الغيبة الصغرى وما بعدها على يد بعض الفقهاء والمحدثين، كالشيخ المفيد سنة (٣٣٦ - ٤١٣ هـ). ومن أبرز المباحث الاعتقاديّة لهم، النصب الإلهي لإمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام، والأئمّة المعصومين عليهم السلام من بعده، والقول بعصمة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام في كافة شؤونهم وحيثياتهم.

وقد قامت تلك المدارس الكلاميّة - انطلاقًا من ثوابتها الكلاميّة - بتفسير آيات القرآن أيضًا، فكانت انطلاقة كلّ مدرسةٍ، بأن تتمسّك بالآيات الموافقة لمسلكها وترد الآيات المخالفة لآرائها، بأن تقوم بتأويلها أو توجيهها، بأيّ وجهٍ ينفي التعارض مع منطلقاتها وثوابتها.

ويشكّل هذا السير الفكري، الحجر الأساس لظهور المناهج الكلاميّة في تفسير القرآن الكريم، بمشاربها المختلفة. ويتمثّل منهج هذه المدرسة في تفسير الكتاب، بالتمسّك بكلٍّ من ظواهر القرآن الكريم وبواطنه. ومن أشهر تفاسير هذه المدرسة، (غرر الفوائد ودرر القلائد) للشريف المرتضى، و(تفسير التبيان) للشيخ أبي جعفر الطوسي، وتفسير مجمع البيان، لأبي علي الطبرسي، و(متشابه القرآن ومختلفه)، لابن شهر آشوب المازندراني، و(حدائق ذات بهجة)، لأبي يوسف عبد السلام القزويني، و(بلابل القلاقل)، لأبي مكارم محمّد بن محمّد الحسني، و(دقائق التأويل وحقائق التنزيل)، لأبي المكارم محمّد بن محمّد الحسني، و(جلاء الأذهان وجلاء الأحزان)، لأبي المحاسن حسين بن الحسن الجرجاني،

[١]. الشهرستاني، الملل والنحل ص١٣٢.

و(لوامع التنزيل وسواطع التأويل)، لأبي القاسم الرضوي اللاهوري، و(آلاء الرحمن)، لمحمّد جواد البلاغي النجفي، و(الميزان في تفسير القرآن)، لمحمّد حسين الطباطبائي، و(مواهب الرحمن)، للسيّد عبد الأعلى السبزواري، و(تفسير الأمثل)، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

ومن أشهر المباحث الكلاميّة في تفسير الآيات القرآنية هي: والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي، وعصمة الأنبياء عليهم السلام، والعدل الإلهي، والإمامة، والهدى والضلال وارتباطهما بحرية واختيارية أفعال الإنسان، ورؤية الله بحاسة البصر، والتجسيم، والتشبيه[١].

[١]. معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرّون، ج ٢، ص ٤٢٩.

المبحث الثاني

عرض مباني الأدلة التفسيريّة الكلاميّة حول رؤية الذات المقدّسة

يدور الكلام حول أمكان وعدم امكان رؤية الذات المقدّسة البصريّة الحسيّة تارةً في الدنيا وأخرى في الآخرة، على هذا الأساس ينقسم هذا المبحث الى عدّة مطالب:

الأوّل: إمكان الرؤية مطلقًا، الثاني: عدم امكان الرؤية مطلقًا، الثالث: القول بالتفصيل حول إمكان الرؤية وعدمها في الدنيا والآخرة.

المطلب الأول: امكان الرؤية مطلقًا

قد ذهب بعض متكلّمي الأشاعرة إلى عدم استحالة رؤية الذات المقدّسة بالبصر والنظر الحسي واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[١].

تقريب الاستدلال:

إنّه لو كانت رؤية الله محالةً في المقام، لما كانت هنالك ضرورةٌ للسؤال من قبل موسى عليه السلام، وكان السؤال جهلاً وعبثًا؛ لأنّه نبيٌّ يعلم ما يجب في حقّ الله وما يستحيل، ومنه يعلم إمكان رؤيته تعالى، وحيث جاء التعبير بـ﴿**لَن تَرَانِي**﴾، ولم يجئ بـ(لا أُرى)، دلّ ذلك على أنّ رؤية ذاته تعالى جائزة.

والأمر الثاني أنّ رؤية الله معلّقةٌ على أمرٍ ممكنٍ؛ لأنّه تعالى علّق الرؤية

[١]. الأعراف: ١٤٣.

باستقرار الجبل حال تجليه له، وهو أمرٌ ممكنٌ في نفسه؛ لإنّ استقرار الجبل من حيث هو ممكن وكلّ ما تعلّق بالممكن ممكن، كما قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا**﴾ فهذا دالٌ على أنّ الجبل حين رأى الله تعالى، اندكّت أجزاؤه دكًّا، ومنه يعلم إمكان رؤيته تعالى[١].

قال في شرح الطحاويّة (وهذا القول الذي قاله القاضي عياض، ولو لم تكن ممكنة لما سألها موسى)[٢]. وقال النووي مبيّنًا هذا المعنى: (إنّ رؤية الله في الدنيا ممكنةٌ، ولكن الجمهور من السلف من المتكلّمين عندهم أنّها لا تقع في الدنيا شرعًا)[٣].

رد الاستدلال

أولا: طلب الرؤية لم يكن حقيقةً من موسى عليه السلام فجاء على أساس لسان حال قومه فلما كانت الرؤية لموسى محالة فمن باب أولى عدم روية غيره وهم أدنى منه، فلو أجابهم موسى باستحالة ذلك لم يقنعوا وأرادوا الجواب من الله، ويشهد لذلك قولهم دائمًا يا موسى اسأل لنا ربك كما في مسألة البقرة، وهي مسألة لا يُعتدّ بها قياسًا برؤية الذات المقدّسة فتحتاج المسألة إلى جواب قاطع يقيني، فجاء الجواب من الله بعدم الرؤية البتة كما في قوله تعالى ﴿**فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ**﴾[٤]، حتى السؤال عن رؤية الله ممنوع، فينفي بأنّه جائز الوقوع.

ثانيًا: وأمّا التجلي للجبل فلم يكن بمعنى الرؤية؛ لأنّ الجبل لم يكن من المبصرات؛ لذا تجلّت قدرة الله للجبل، وليس رؤية الجبل لله تعالى.

[١]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الأعراف، الآية ١٤٣.

[٢]. شرح الطحاويّة في العقيدة، ج١ ص٤٣٤.

[٣]. النووي، شرح مسلم، ج١ ص٣٢٠ .

[٤]. النساء:١٥٣.

مناقشة الاستدلال

إنّهم ذكروا أنّ موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه، بل سألها لقومه لمّا طلبوا منه ذلك، ويلحظ أنّه كيف سأل عليه السلام بلسان قومه أمرًا ممتنعًا، مع علمه وعلم الله بامتناع ذلك الأمر؟

وعليه فمعرفة حقيقة ذلك الطلب وبأيّ نحوٍ كان، وبلسان أيٍّ كان، وما هو مقصوده الجدّي منه، متوقّفٌ على معرفة حاله عليه السلام وما يضمره في قلبه، والقرائن اللفظيّة والحاليّة المحفوفة بالآية، إنّما جُعلت شاهدًا ومؤيّدًا لذلك المراد، دون تشخيص واقعيته وحقيقته.

بينما الأَوْلى أن يقال، إنّ موسى عليه السلام سأل بلسان ربّه لا قومه، إذ بعد علمه بامتناع طلب هذا الأمر، أوحى الله إليه أنْ يطلب منه ذلك؛ لإلقاء الحُجّة على قومه، وإظهار عظم ذلك الأمر وخطورة، وأنّه من المحالات في حقّه تعالى.

وهذا البيان والتفسير لحقيقة مجرى الواقعة، لم يتّضح ويتجلّى، إلاّ من خلال الأخبار والروايات المعتبرة، ولا سبيل آخر لمعرفة ذلك إلاّ من هذا المصدر. مع كون القرائن اللفظيّة والعقليّة منسجمةً تمام الانسجام مع ما ذكر.

وما ذكر من أنّه عليه السلام إنّما سأل الرؤية القلبيّة، أي رؤية لآياته الباهرة، فهو منسجمٌ مع هذا البيان، لا بسؤاله أمرًا ممتنعًا بلسان قومه أن يروا الله جهرةً؛ لذا عندما طلبوا هذا الأمر جاءهم العذاب.

المطلب الثاني: عدم إمكان رؤية الذات المقدّسة مطلقًا

هذا القول مختلفٌ فيه إذ ذهب الأشاعرة إلى إمكان الرؤية، وخالفهم في هذا القول العدليّة (الإماميّة والمعتزلة) فقالوا بامتناع الرؤية البصريّة مطلقًا مستدلّين على استحالة رؤية الذات المقدّسة بالبصر في الدنيا والآخرة ــ أو بعبارة أخرى

عدم الرؤية مطلقًا ـــ بالعقل والنقل.

أولًا-الاستحالة عقلًا

ذهب العدليّة إلى أنّه ليس بالإمكان لأيّ كائنٍ أن يراه تعالى لاستحالة الرؤية عقلاً؛ لأنّ القول بجواز الرؤية يقتضي إثبات صفة العلو؛ لأنّها من المادّيّات والله تعالى غير مادّيّ فلا يمكن رؤيته بحالٍ ومقتضى القول بعدم الرؤية هو التنزيه عن التشبيه؛ لأنّ الرؤيا لا تحصل إلاً بانطباع صورة المَرئي في العين، ومن شروط ذلك انحصار المَرئي في جهةٍ معينةٍ من المكان والله ليس بجسمٍ ولا تحدّه جهةٌ من الجهات[1]، ثم إنّه لو جاز رؤيته في الآخرة لجاز رؤيته الدنيا، وهذا عين استدلال الإماميّة بذلك. كما قال الشيخ المفيد: (لا يصح رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القرآن... والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك) [2]، إنّ القول برؤية الذات المقدّسة بالبصر يستلزم نسبة الجهة والمحدوديّة والجسمانيّة والشكل والصورة، ولمّا كان الله منزّهًا عن هذه الأمور فتستحيل رؤيته البصريّة، يضاف إلى ذلك أنّ الرؤية البصريّة لا تتحقّق إلّا بالمكان والزمان، فإنْ تحقّقت يعني أنّه تعالى فقيرٌ لهما، والله منزّهٌ عن ذلك؛ لأنّه غنيٌّ عمّن سواه.

ثانيا-الدليل النقلي

ذهب مفسّرو الإماميّة والمعتزلة، إلى استحالة رؤيته تعالى نقلاً، وقد أثبتوا ذلك من خلال التمسّك بجملةٍ من الآيات القرآنيّة الدالة على نفي رؤيته تعالى بالعين الحسيّة، ومن تلك الآيات:

---

[١]. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢.

[٢]. الشيخ المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص٥٧.

١ - قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[١].

وتقريب الاستدلال:

إنّ التحقيق يقتضي كون المراد من إدراك البصر، هو الرؤية الحسيّة المتعارفة، ووفقًا لقاعدة عموم الشيء مستلزم لعموم جميع أفراده، ثبت أنّ عموم هذه الآية مستلزمٌ لعموم نفي جميع الأفراد وفي كلّ حال، فتحصل أنّه ليس بالإمكان لأيّ كائنٍ أنْ يرى الذات المقدّسة.

هذا مضافًا إلى أنّ قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ بحسب السياق والصياغة التركيبيّة للآيات القرآنيّة، يُعدّ مدحًا وثناءً في حقه تعالى[٢].

استدلّ مفسّرو المدرسة الإماميّة بهذه الآية على استحالة رؤيته تعالى بالتقريب الآتي: وهو أنّ المدح في نفي رؤيته تعالى مستلزمٌ لقبح إثبات الرؤية له عقلاً، ومتى ما وصف الباري ذاته بصفةٍ ثبوتيّةٍ أو سلبيّةٍ ما، وكان في مقام المدح والتعظيم، كان ما يقابل ويضادّ تلك الصفة، نقصًا وعيبًا في حقّه تعالى بالدلالة الالتزاميّة، ومنه يعلم أنّ المدح قد أُستفيد من السياق القرآني للآيات، وأنّ الدلالة الالتزاميّة قد استفيدت من القواعد العقليّة والمنطقيّة، وأنّ ثبوت معنى المدح قد أُستفيد من الدلالة اللغويّة والبلاغيّة، والغرض دفع شبهة التجسيم.

ردّ الاستدلال

يلاحظ أنّ لتلك الأدوات التفسيريّة تأثيراً في تكوين الصناعة التفسيريّة، إلا أنّها في مجال التطبيق والاستدلال بحاجة إلى نظرةٍ دقيّةٍ أكبر، فالوقوف على دلالة السياق عند المدح، من دون الإشارة إلى أيّ صورةٍ من صوره، وما هو الغرض الواقعي منه، وما مدخليّته مع سياق الآيات السابقة، يبقي تلك التساؤلات بحاجةٍ

[١]. الأنعام: ١٠٣.

[٢]. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، تفسير الكشاف، الأنعام، الآية ١٠٣.

إلى الإجابة والدقة والتحليل، وكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأدوات، من حيث ثبوتها ودلالتها.

ما ذكر من أنّ المدح جاء في قوله: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾، لأجل دفع شبهة التجسيم عن أفهام المشركين، الذين تصوّروا أنّ كونه تعالى على كلّ شيء قدير، أنّ له جسمًا كسائر الأجسام، فهذا الفهم المذكور غير تام؛ لأنّ شبهة التجسيم والتشبيه قد اخترقت عقول بعض علماء المسلمين وأتباعهم، وهم الموحِّدون والمنزهِّون له من الشرك والنقص.

مناقشة الاستدلال

فكلّ ما يتصوّر عدمه مدحًا - كعدم رؤيته - ولم يكن ذلك من باب الفعل، كان تصوّر ثبوته - كثبوت رؤيته - نقصًا في حقه تعالى، والله منزّه من النقص، فهو محال، وعليه، فكونه تعالى مرئيًّا محال[١].

وأمّا الاستدلال بصحّة الاستثناء على عموم النفي، فمعارض بصحّة الاستثناء عن جمع القلّة، مع أنّها لا تفيد عموم النفي، بل نسلم أنّه يفيد العموم إلّا أنّ نفي العموم غير عموم النفي، وقد دللنا على أنّ هذا اللفظ لا يفيد إلّا نفي العموم، وبينا أنّ نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص.

فتحصل أنّ الرؤية البصريّة للذات المقدّسة منفيّة.

٢- قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[٢].

---

[١]. القاضي عبد الجبار، عماد الدين، تنزيه القرآن عن المطاعن، الأنعام، الآية ١٠٣.

[٢]. الأعراف: ١٤٣.

تقريب الاستدلال:

إنّ موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه، بل سألها على لسان قومه، إذ إنّهم كانوا جاهلين بذلك الأمر، أو أنّه عليه السلام لم يكن عارفًا بعدم جواز رؤيته تعالى، أو أنّ الباري هو من طلب من موسى عليه السلام أن يسأل ذلك لإظهار الآيات الباهرة التي تزول بها الخواطر والوساوس عن معرفته، أو أنّه عليه السلام سأل ذلك كي يبرهن بالدلائل السمعيّة على امتناع رؤيته تعالى، وبهذا يتأكّد الدليل العقلي بالدليل السمعي[١].

رد الاستدلال:

الأول: قالت الأشاعرة إجماع العقلاء على أنّ موسى عليه السلام ما كان في العلم بالله أقلّ منزلةً ومرتبةً من العدليّة، فلما كان كلّهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى وفرضنا أنّ موسى عليه السلام لم يعرف ذلك، كانت معرفته بالله أقلّ درجةً من معرفة كلّ واحدٍ من العدلية، وذلك باطل بإجماع المسلمين.

يرد عليه

التأويل الأوّل: ردّ الأشاعرة على العدليّة بأنّ القول بأنّ موسى عليه السلام إنّما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه، فاسدٌ؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك لقال موسى: (أرهم ينظروا إليك)، ولقال الله تعالى: (لن يروني)، فلمّا لم يكن كذلك، بطل هذا التأويل.

يرد عليهم

إنّ صيغة السؤال وإنّ كانت واردة على لسان موسى عليه السلام ظاهرًا، لكن إذا كان موسى على علو قدره لن يراه فمن باب أولى غيره لا يراه لأنّه أدنى من موسى مرتبةً.

[١]. القاضي عبد الجبار، عماد الدين، تنزيه القرآن عن المطاعن، الأعراف، الآية ١٤٣.



التأويل الثاني: من أنّه عليه السلام سأل رؤية آيةٍ من آياته تعالى، فغير تامٍ من وجوه:

إنّه على هذا التقدير يكون معنى الآية (أرني أمرًا أنظر إلى أمرك)، ثم حذف المفعول والمضاف، لكن سياق الآية يدلّ على بطلان هذا، وهو قوله: ﴿**أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي**﴾[١]. فسوف تراني ﴿**فَلَماَّ تَجَلَىَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**﴾ ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف[٢].

يرد عليهم

هذا ليس بعزيزٍ في اللغة إذا كانت هناك قيودٌ عقليّةٌ والقيد العقليّ هنا موجودٌ من حيث استلزام إثبات الجسميّة للذات المقدّسة إذا قلنا بالرؤية البصريّة؛ لأنّ الله ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٣]

٣- قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ**﴾[٤]

تقريب الاستدلال:

استدلّ العدليّة على عدم إمكان الرؤية مطلقًا بهذه الآية ولو كانت الرؤية جائزةً لما استحقّوا هذا العقاب الصارم بمجرد السؤال عن رؤية الذات المقدّسة، إذ أرشدت الآية أنّ مجرّد طلب الرؤية يعدّ من الذنوب الكبيرة الموجبة لنزول العذاب الدنيوي قبل الأخروي، ومثل هذه الآية آيات أخرى منها: ﴿**سألوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾[٥]، وآية ثالثة:

---

[١]. الأعراف: ١٤٣.

[٢]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الأعراف، الآية ١٤٣.

[٣]. البقرة :٥٥

[٤]. الشورى: ١١.

[٥]. النساء:١٥٣

﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً**﴾[١] ، وهذا بيان جلي على استحالة ذلك، فلو كانت الرؤية أمرًا ممكنًا لكان المرجو منه التلّطف بهم بأنّكم سترونه في الآخرة لا في الدنيا، ولكنّا نرى سبحانه يقابلهم بشدّة وحدّة بنزول الصاعقة، ثم يحييهم بدعاء موسى عليه السلام كما أنّ موسى لما طلب الرؤية، وأجيب بالمنع تاب إلى الله، وقال أنا أوّل المؤمنين أنّك لا ترى[٢].

٤- الروايات عند الإماميّة في استحالة الرؤية مطلقًا قد بلغت حدّ التواتر منها عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «جاء حبر إلى أمير المؤمنين سأله هل رأيت ربّك؟ فقال عليه السلام: ويلك ما كنت أعبد ربًّا لم أره، قال كيف رأيته، قال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان» [٣].

المطلب الثالث: القول بالتفصيل حول إمكان الرؤية وعدمها

ظهر ممّا مرّ من المباحث والمطالب السابقة أنّ في رؤية الذات المقدّسة اتّجاهين الأول: قائل بالإمكان مطلقًا وظهر ضعف هذا الاتّجاه، والآخر يرى استحالة الرؤية البصريّة مطلقًا وهو قول العدليّة من الإماميّة والمعتزلة، وهنا قول ثالث للأشاعرة يرون عدم إمكان الرؤية البصريّة في الدنيا، ووقوعها فعلاً في الآخرة ولهم على ذلك استدلالات من الكتاب والسُّنّة.

الاول-الكتاب العزيز

١- قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[٤].

---

[١]. الفرقان:٢١

[٢]. السبحاني، رؤية الله في الكتاب والسنة والعقل، ص٤٨.

[٣]. الكليني، أصول الكافي ج١ص٩٨

[٤]. القيامة: ٢٣.

تقريب الاستدلال:

قد ذهب المفسّرون من الأشاعرة إلى أنّ في معنى ﴿**إلى ربّها ناظرة**﴾ هو نظر العين لمشاهدة الذات المقدّسة كون لفظ النظر ظاهرًا في الحقيقة لا المجاز، أنّ النظر المذكور في الآية، لا يراد منه تقليب الحدقة إلى جانب المرئي، وإلا لاستلزمت الآية: (أنظر إليك) أن يكون الباري محدّدًا بجهةٍ ومكانٍ مشخّصين عندما طلب موسى عليه السلام النظر إليه، وهذا محالٌ في حقّه، بل المراد منه، هو رؤيته تعالى في ذلك اليوم.

إنّ عدم إمكان حمل النظر على حقيقته، يلزم حمله على مسببه، ألا وهو الرؤية، أي من حيثيّة إطلاق السبب على المسبّب له، فأولويّة حمل النظر على الرؤية، ناتجة عن كون تقليب الحدقة سببًا للرؤية[١].

ردّ الاستدلال

هذا الوجه باطل عند جمهور العدليّة من الإماميّة والمعتزلة، كون الشيء المنظور إليه بالعين يكون ملحوظًا ومشارًا بالحدقة إليه، وهو محال، ثم إنّ رؤية العين تستلزم المقابلة والتوجّه واتصال الشعاع بالمرئي، والله منزّهٌ عن جميع ذلك، ثم إنّ النظر في اللغة لا ينحصر معناه في الرؤية؛ بل إذ نسب إلى العين أفاد معنى الرؤية، وإذا نسب إلى القلب أفاد معنى المعرفة.

الاتّجاه الثاني: بمعنى الانتظار، أي منتظرة لثواب ربّها، أو مؤملة لتجديد الكرامة، أو أنّهم قطعوا آمالهم وأطماعهم عن كلّ شيء سوى الله تعالى.

ويمكن أن يكون المعنى، النظر بالعين حقيقة، وبمعنى الانتظار مجازاً، كما ذهب إلى ذلك السيّد المرتضى.

[١]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، القيامة، الآية ٢٣.

وعليه، فإنّ النظر إليه تعالى ليس بمعنى النظر الحسّي المتعلّق بحاسّة العين، إذ إنّه قامت الأدلّة القطعيّة على بطلانه كما مرّ في المطلب الثاني، بل المراد هو رؤية القلب بحقيقة الإِيمان، على ما تدلّ عليه الأدلّة والأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام[١].

٣- قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ**﴾[٢].

تقريب الاستدلال:

قد ذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم حال رؤيته لله عند سدرة المنتهى، أي فوق السماء السادسة، بَعُدَ احتمال وجود جنّ أو إنس هناك، فقال تعالى: أفتمارونه على ما يرى - بعينه صلى الله عليه وآله وسلم - وقد رأى الله سبحانه في تلك السماء، فكيف تنكرون ذلك؟

والنزول المقصود به في الآية، هو القرب المعنوي لا القرب الحسّي، حيث إنّه تعالى قد يفرض اقترابه من عباده بالعطف والرحمة، في حين أنّ العباد لا يرونه بعيونهم الحسيّة[٣].

ردّ الاستدلال

اعترض العدليّة على استلال الأشاعرة بأنّه ليس المراد من رؤيته صلى الله عليه وآله وسلم هو رؤيته لله تعالى، في السماء السادسة، بل إنّ الآية تعني أنّ جبرائيل نزل على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نزلةً أخرى غير الأولى، وعرج به صلى الله عليه وآله وسلم إلى سلم السماوات، وتراءى جبرائيل له عند سدرة المنتهى على هيئته الأصليّة.

---

[١]. الطبرسي، الفضل بن الحسين، مجمع البيان في تفسير القرآن، القيامة، الآية ٢٣.

[٢]. النجم: ١٤.

[٣]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، النجم، الآية ١٤.



فالمراد من الرؤية هو رؤية القلب لا العين، ومن النزلة الأخرى هو نزلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند سدرة المنتهى، ومنه يتّضح أنّه صلى الله عليه وآله وسلم رأى جبرائيل بقلبه، كما رآه في النزلة الأولى[١].

مناقشة الاستدلال

بناءً على القول التفسيري، من أنّ مرجع ضمير الهاء في (رآه) يعود إلى الله، فإنّ رؤيته تعالى من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، إنّما تتحقّق بصفةٍ قلبيّةٍ، أي من خلال مشاهدته لآياته الباهرة الكبرى، إذ إنّ خلو تلك السماء من الإنس والجن، لا يحتم أن يكون ذلك الشيء الذي رآه هو الله تعالى، إذ قد ثبت بالأدلة العقليّة والنقليّة استحالة رؤيته تعالى بالعين الحسيّة.

هذا، مضافًا إلى أنّ أغلب الوجوه التفسيريّة قد ذكرت من أنّ الذي رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تلك السماء، إنّما هو جبرائيل عليه السلام.

والمماراة التي جاء بها المشكّكون غير ناظرةٍ إلى أصل المشاهدة والرؤية، بل هي ناظرةٌ إلى تلك الآيات الباهرات نفسها التي شهدها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقلبه وفؤاده

٤- قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾[٢].

تقريب الاستدلال:

يرى الاشاعرة أنّ تقييد الكفّار بصفة الاحتجاب عن رؤية الله، دالٌّ على أنّ المؤمنين خارجون عن ذلك القيد، فلا يُوصفون بالاحتجاب عن رؤيته تعالى، فالمؤمنون يرونه في الآخرة[٣].

---

[١]. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، النجم، الآية ١٤.

[٢]. المطففين: ١٥.

[٣]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، المطففين، آية ١٥.

ردّ الاستدلال

رد العدليّة على هذا الاستدلال بأنّه ليس في الآية دلالة على أنّ الموصوفين بالكفر، محجوبون عن رؤيته تعالى بأبصارهم وحواسهم، بل المعنى أنّهم محجوبون يوم القيامة عن رحمته تعالى وإحسانه وكرمه، فهم محرومون من شرف القرب الإلهي والمنزلة عنده، ثم إنّ سقوط الحجاب بين الله والخلق، بمعنى حصول المعرفة التامّة به تعالى، وهذا الأمر حاصل للجميع[١].

مناقشة الاستدلال

فسّرت الإماميّة الاحتجاب الوارد في الآية بمعنى الحرمان من رحمة الله وكرمه، مستندةً في ذلك إلى بعض الأخبار الروايات، في قبال من ذهب من مفسّري الأشعريّة إلى أنّه بمعنى الحرمان أو المنع من رؤيته تعالى بالأبصار الحسيّة.

ويلاحظ أنّ مفسّري الإماميّة اقتصروا في الاستدلال على ما ورد من الأخبار، دون الاستناد إلى قرائن أخرى تؤكّد الاستدلال وتردّ التفسير المخالف.

ومن أبرز تلك الاستدلالات الدلالة السياقيّة للآيات المحفوفة بها، حيث ذكر تعالى أنّ هؤلاء المكذّبين بسبب كثرة الذنوب اسودّت قلوبهم (بل ران على قلوبهم)، ثم ترتب على هذا الأمر الاحتجاب عن رحمته تعالى والحرمان منها (إنّهم عن ربّهم لمحجوبون)، وهذا الحرمان من رحمته كان باعثًا لدخولهم نار الجحيم (ثم إنّهم لصالوا الجحيم)، فالابتعاد والحرمان من رحمة الله، هو العامل والمسبب في إدخالهم النار، وليس الحرمان من رؤيته بالأبصار.

٥- قوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾[٢].

---

[١]. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، المطففين، الآية ١٥.

[٢]. الكهف: ١١٠.




تقريب الاستدلال:

إنّ اللقاء قد فسّره الأشاعرة برؤيته تعالى، إذ قد أورد تعالى في أواخر هذه السورة ما يدلّ على إمكان رؤيته تعالى في ثلاث آيات: الأولى، قوله: ﴿**أُوْلَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِه**﴾[١]. والثانية، قوله: ﴿**كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا**﴾[٢]، **والثالثة، قوله:** ﴿**فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّه**﴾[٣]، ولا دليل أفضل من ذلك على رؤية الذات المقدّسة[٤]. وزيادة النظر إلى وجه الله، ومنها أنّ الصحابة اختلفوا في أنّ النبي ﷺ هل رأى الله ليلة المعراج، ولم يكفّر بعضهم بعضًا بهذا السبب؟ وما نسبه إلى البدعة والضلالة، وهذا يدلّ على أنّهم كانوا مجمعين على أنّه لا امتناع عقلاً في رؤية الله تعالى، فهذا جملة الكلام في سمعيّات مسألة الرؤية[٥].

ردّ الاستدلال:

أجاب العدليّة على هذا الاستدلال بإنّ المراد من لقائه تعالى، محمولٌ على لقاء ثوابه تعالى، وأن يلقاه لقاءَ رضا وقبولٍ، لا الرؤية بالعين الباصرة[٦]. وأمّا ما استدلّ به من الأخبار والآثار بنظر العدليّة فليست بصحيحةٍ بل معارضة لأخبار نفي الرؤية مطلقًا.

مناقشة الاستدلال:

إنّ هذه الآية تدلّ على أنّه تعالى جائز الرؤية في ذاته، وثبت أنّه متى كان

[١]. الكهف: ١٠٥.

[٢]. الكهف: ١٠٧.

[٣]. الكهف: ١١٠.

[٤]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الهف، آية ١١٠.

[٥]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الكهف، الآية ١١٠.

[٦]. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، تفسير الكشاف، الكهف، الآية ١١٠.

الأمر كذلك، وجب القطع بأنّ المؤمنين يرونه، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية، وهذا استدلالٌ لطيفٌ من هذه الآية، لكن هذا اللقاء معنويّ لا مادي.

٦- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيراً﴾[١].

تقريب الاستدلال:

ذهب الأشاعرة إلى أنّ المُلك الكبير المذكور في سياق الآية، لا بدّ أن يكون مغايرًا لتلك النعم والملذات، وقد أجمع المسلمون على أنّ المراد الحقيقي منه، هو الله تعالى، لا غير[٢].

ردّ الاستدلال:

ردُّ العدلية هو أنّ المُلك الكبير، لا يراد منه رؤيته تعالى، بل المراد، الثواب والتفضل المصحوبة بالتعظيم، فقد ذكر تعالى في الآيات السابقة تفصيل ذلك الثواب والتفضّل، وذكر في هذه الآية حصول التعظيم، بمعنى أنّ كلّ واحدٍ منهم يكون كالملك العظيم[٣].

مناقشة الاستدلال:

إنّ حصر تفسير (المُلك الكبير) برؤية الله تعالى، غير تام. وإنّ المغايرة والاجماع، لا تدلان عليه، إذ إن هذا التفسير قائمٌ على أحد القراءات، حيث يقال: المَلك الكبير بالفتح، وهي من القراءات الضعيفة والشاذة، هذا مضافًا إلى أنّ الأخبار ورجال التفاسير، قد ذهبوا إلى غير هذا المعنى، فأين الإجماع إذًا؟، ولو

[١]. الانسان: ٢٠.

[٢]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الانسان، آية ٢٠.

[٣]. القاضي عبد الجبار، عماد الدين، تنزيه القرآن عن المطاعن، الانسان، الآية ٢٠.



صحّ، فهو مخالفٌ لصريح الأدلّة القرآنيّة والبراهين العقليّة.

٧- قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ﴾[١].

تقريب الاستدلال:

قالت الأشاعرة إنّ النفوس الطاهرة مفطورةٌ على إرادة الوصول إلى معرفته تعالى على أتمّ وجهٍ، وهو ألذّ ما تشتهيه الأنفس وتبتغيه، وأوضح سبل معرفته، هي الرؤية، فلزم ذلك أن تكون رؤيته تعالى أمرًا مغروزًا في فطرة كلّ البشر، وهذا الأمر يلزم منه الضرورة حصول تلك الرؤية يوم القيامة[٢].

مناقشة الاستدلال

لو سلّمنا بحقيقة كون النفوس الطاهرة مفطورةً على معرفته تعالى، فإنّ رؤيته تعالى بالعين الحسيّة ليست طريقًا لمعرفته.

هذا، لو سلمنا أنّ الآية ناظرةٌ إلى خصوص هذا المصداق، دون غيره من المصاديق الأخرى، إذ إنّ الظاهر من الآية أنّها في مقام بيان نعيم الجنة، والأنفس عادةً ما تميل فيها إلى قصورها وثمارها وأنهارها وحورها، ممّا لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على عقل بشر، ومن هنا جاء الترغيب بهذه العناوين، كونها أقرب إلى النفوس وأشدّ تأثيراً فيها.

٨- قوله تعالى: **﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلاَ يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلاَ ذِلَّةٌ أُوْلَـٰئِكَ أَصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**[٣].

---

[١]. فُصّلت: ٣١.

[٢]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، فصلت، الآية ٣١.

[٣]. يونس: ٢٦.

تقريب الاستدلال:

ادّعى الشاعرة أنّه ورد في الحديث الصحيح، أنّ الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى الله سبحانه وتعالى. فالمشهور من كلمات المسلمين والثابت عند أهل الإسلام، أنّ لفظة الحسنى هي الجنة، وما تتضمنها من المنافع، ويترتّب على هذا، لزوم كون المراد من الزيادة شيئًا مغايرًا لمراد الحسنى، كي لا يحصل التكرار. ومن هنا، تقرّر القول: إنّ المراد منها، هو رؤية الله تعالى[١].

رد الاستدلال

يرى العدليّة أنّ لفظ الزيادة الوارد في الآية، لا يمكن حمله على معنى الرؤية، وذلك لعدّة أسباب، منها:

الأول: كون رؤيته تعالى ممتنعةً عقلاً، وفقًا للأدلّة العقليّة المبرهنة في محلّها.

والثاني: أنّه يلزم في الزيادة أنّ تكون من جنس المزاد عليه، هذا مع أنّ رؤيته تعالى ليست من جنس الجنة وأنعمها.

الثالث: أنّ الخبر المتمسّك به لإثبات الرؤية، هو ما روي أنّ الزيادة تعني النظر إلى وجهه تعالى، وهذا الأمر يوجب التشبيه؛ لأنّ النظر يقتضي كون المرئي منحصرًا في جهةٍ ما، وهو من التشبيه، فلا يمكن حمله على الرؤية، ولزم حمل لفظ الزيادة على معنىً آخر، فالزيادة فُسِّرت بما يزيده الله تعالى على هذا الثواب من التفضّل، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿**لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ**﴾[٢]، ونقل عن علي عليه السلام أنّه قال: «الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة»[٣].

[١]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، يونس، الآية ٢٦.

[٢]. فاطر: ٣٠.

[٣]. القاضي عبد الجبار، عماد الدين، تنزيه القرآن عن المطاعن، يونس، الآية ٢٦.



مناقشة الاستدلال:

إنّ التكريم الإلهي للمؤمنين المتمثّل بجنات الفردوس، لا يحتم ضرورة الكرم والعطاء في أن يتشرّف بعد ذلك المؤمنون برؤيته بأبصارهم الحسيّة؛ إذ إنه قد ثبت استحالة هذا المصداق عقلاً، وحيث إنّ مصاديق العطاء والفضل الإلهي لها أشكال وأنحاء عدّة، فلا وجه للذهاب إلى ذلك المصداق بعد ثبوت استحالته.

٩- قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ ءامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا**﴾[١].

تقريب الاستدلال:

قالت الاشاعرة إنّ التكريم الإلهي في جنات الفردوس غير مقتصر على النُزُل بمقتضى عطائه تعالى، بل لازم ذلك حصول تكريم أكبر وأكمل، ولا يُتَصوّر شيءٌ أكمل وأعظم من رؤيته سبحانه وتعالى[٢]. فإن قالوا: أليس أنّه تعالى جعل في الآية الأولى جملة جهنم نُزُلًا الكافرين ولم يَبقَ بعد جملة جهنم عذابٌ آخر، فكذلك ههنا جعل جملة الجنة نُزُلًا للمؤمنين مع أنّه ليس له شيء آخر بعد الجنة، قلنا: للكافر بعد حصول جهنم مرتبة أعلى منها، وهو كونه محجوبًا عن رؤية الله، كما قال تعالى: ﴿**كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ * ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُواْ ٱلْجَحِيمِ**﴾[٣]. فجعل الصلاء بالنار متأخرًا في المرتبة عن كونه محجوبًا عن الله، ثم قال تعالى: ﴿**لاَ يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا**﴾ الحول التحول، يقال: حال من مكانه حولًا كقوله عاد في حبها عودًا يعني لا مزيد على سعادات الجنة وخيراتها حتى يريد أشياء غيرها، وهذا الوصف يدلّ على غاية الكمال؛ لأنّ الإنسان في الدنيا إذا وصل إلى أي

[١]. الكهف: ١٠٧.

[٢]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الكهف، الآية ١٠٧.

[٣]. المطففين: ١٥، ١٦.

درجةٍ كانت في السعادات، فهو طامح الطرف إلى ما هو أعلى منها[١].

رد الاستدلال:

ما ذكره العدلية أنّ المؤمنين لا يتشرفون برؤيته تعالى بعد ذلك النُزُل، كما ادّعى الأشاعرة، بل المراد كما جاء في الآية الأولى، أنّ جهنم نُزُلٌ للكافرين، ولم يُذكر بعدها عقاب آخر، فكذلك الأمر هنا، إذ جعل الجنة نُزُلاً للمؤمنين، مع عدم ذكر أيّ شيءٍ آخر بعدها[٢].

مناقشة الاستدلال:

لا يتوقف التكريم على رؤية الذات المقدسة كما ذهب اليه الاشاعرة، إنما للتكريم انحاء ومظاهر متعددة ونفترض يكون التكريم بالرؤية القلبية لا بالرؤية الحسية فيندفع اشكال الاشاعرة.

[١]. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الكهف، الآية ١٠٧.

[٢]. القاضي عبد الجبار، عماد الدين، تنزيه القرآن عن المطاعن، الانسان، الكهف، الآية ١٠٧.

المبحث الثالث

النقد العلمي لمفهوم رؤية الله تعالى عند المتكلّمين

المطلب الأوّل: التقييم العلمي لأدلّة المبنى التفسيري الاعتزالي

ذهب مفسّرو المدرسة الاعتزاليّة إلى عدم إمكان رؤية الله تعالى بالعين الباصرة بحالٍ من الأحوال وفي أيّ ظرفٍ كان، مستندين في ذلك إلى منهجهم العقلي المحض، وقد أكّدوا تلك الأدلّة العقليّة بشواهد قرآنيّة.

ومن هنا سنتعرض في هذا المطلب إلى مناقشة ذلك المنهج.

مناقشة المنهج العقلي المحض في التفسير.

أسّس مفسّرو المعتزلة عقائدهم على خمسة أصول: التوحيد، والعدل، وإنفاذ الوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]. ومن أجل برهنة تلك الأصول وتأكيدها - كي تشهد قبولاً عند علماء الأمة - حتم عليهم ذلك إسنادها إلى شواهد قرآنيّة، وقد كان العقل المحض محورًا لتأسيس مناخهم الفكري والعقدي.

ثم إنّ النصوص التي جاءت منسابةً إلى مذهبهم، إنّما جاءت بالعرض والاتفاق، لا بالدليل والبرهان، فنرى أنّهم أسّسوا أركان عقيدتهم على العقل المحض، ثم بعد هذا استشهدوا بالنصوص، واقتنصوا منها ما يوافق مبانيهم، وما لم يوافقه، وهو الأغلب، فقد بذلوا قصارى جهدهم في تأويله وتسييره، وفقًا لمذاقهم العقلي.

ومن الجدير بالذكر، أنّهم لم يستندوا في تأويلاتهم هذه إلى نصوصٍ قرآنيّةٍ أو روائية؛ لأنّ ذلك يبقيهم في فضاء دائرة النصوص الشرعيّة، ولا يسمح لهم بتسيير

[١]. القاضي عبد الجبار المعتزلي، الأصول الخمسة، ص١٩.

المعاني وليّها وفقًا لمذاقهم كما يرغبون، ومنه ارتأوا إلى تضعيف بعض النصوص الروائيّة، فلم يبقَ أمامهم إلا أن يتوقّفوا ويذهبوا إلى عدم صحّتها ومقبوليّتها.

وقد وظّفوا جميع العلوم التفسيريّة، من اللغة والقراءة والبلاغة والنحو والأدب، في تأويل الآيات المخالفة لعقائدهم، ويُعدّ مفهوم رؤية الله تعالى، من أبرز تلك المسائل والمباحث.

حيث سرى الاتفاق بينهم، على نفي رؤيته تعالى بالأبصار في الدارين، ونفوا عنه تعالى التشبيه من جميع الوجوه، من الجهة والمكان والصورة والجسم والتحيز والانتقال والزوال والتغير والتأثر، وقد التزموا بتأويل الآيات المتشابهة فيها، وأصبح هذا النهج من معالم التوحيد لديهم، فيذكر القاضي عبد الجبار: ومّما يجب نفيه عن الله تعالى، الرؤية[١].

المطلب الثاني: مناقشة المنهج الروائي المحض في التفسير عند الأشعريّة.

مع ما يملكه هذا المنهج من إيجابيّات، من التمسّك بالأخبار المفسّرة والكاشفة لحقائق القرآن ومضامينه، إلا أنّ الركون إليها من دون إعمال منطق العقل والبرهان، أمرٌ لا يخلو من الوقوع في الشبهات والأخطاء والخروج بطبيعة الحال بنتائج خطيرة.

كما أنّ الأخبار نفسها تخبرنا، بأنّ ملاك معرفتها التامة، يكمن بالعرض على الكتاب نفسه، هذا مضافًا إلى الأخذ بنظر الاعتبار سلامتها من الأخبار المعارضة الأخرى وخضوعها لمنطق العقل والتحليل سندًا ودلالةً.

ومن هنا، نرى أن مفسّرو المدرسة الأشعريّة قد وقعوا في بؤرةٍ مظلمة، إذ تمسّكوا بعدّة أخبارٍ ضعيفة السند والدلالة، ومعارضةٍ لروح القرآن في إثبات

[١]. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٤.



عقائدهم وأصولهم، معطلين في ذلك منهج العقل والبرهان. فساروا في تفاسيرهم إلى تفسير آيات القرآن وفقًا لمضامين تلك الأخبار الضعيفة والمعارضة في الوقت نفسه لظواهر القرآن والأخبار الأخرى.

فأصبحوا يفسّرون رؤية الله، بأنّها رؤية بالعين الباصرة (بلا كيف) في يوم القيامة، استنادًا إلى بعض الأخبار الضعيفة والفهم المجرّد عن الاستدلال والتحليل العقلي في فهم النصوص القرآنيّة، فكانت النتيجة كما ترى.

المطلب الثالث: التقييم العلمي لأدلة المبنى التفسيري الإمامي

ذهب مفسّرو المدرسة الإماميّة إلى عدم إمكان واستحالة رؤيته تعالى بالعين الحسيّة في دار الدنيا والآخرة. وكان منطلق اعتقادهم هذا، هو الأخبار والروايات الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وقد استدلوا على هذا الأمر بأدلّةٍ عقليّةٍ وأردفوها بشواهد قرآنيّة.

وسنتطرق في هذا المطلب إلى مناقشة المنهجيّة التي استندوا إليها، مضافًا إلى النظر في الأدلّة والشواهد القرآنيّة، في جهتين.

مناقشة منهجيّة التفسير الإمامي

انطلق مفسّرو الإماميّة في إثبات أصول متبنّياتهم الكلاميّة، من الأحاديث والروايات الواردة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة الأطهار عليهم السلام، ثم برهنوا على صحّتها من خلال الأدلّة العقليّة المحضة.

ومنه نرى، أنّ مبنى الاستحالة العقليّة لرؤية الله، قد خرج من رحم تلك الروايات الشريفة، إلا أنّ وسيلة اثباته والبرهنة على حقانيّته وصدقه، قد انطلق من خلال التمسّك بالأدلة والبراهين العقليّة المحضة.

وروح تلك الأدلّة العقليّة تتمثّل في أمرين:

الأوّل: إنّ للرؤية البصريّة ملازمات ذاتيّة لا تنفكّ عنها، كانعكاس الضوء، والجهة، والمسافة والمكان، وتلك الملازمات محالة الثبوت للذات الإلهيّة عقلاً.

والثاني: إنّ إدراك العين الباصرة للأشياء، إمّا أن يكون بالإحاطة الكليّة بها ومن جميع الجهات، وإمّا بالإحاطة الجزئيّة ببعض أجزائها دون بعضها الآخر، فعلى الأول تكون الإحاطة ملازمةً للجهة والمكان، وعلى الثاني تستلزم التجزئة والتركيب، وكلا الفرضين محالٌ في ذات الله تعالى.

ونلحظ أنّ الأدلّة العقليّة التي سيقت في المقام، لا تنفكّ منطقيًا عن القوانين الطبيعيّة في عالم الدنيا، وأنّها منسجمةٌ تمام الانسجام مع الحالة المتعارفة من الظواهر الكونيّة المكتشفة بالعلوم التجريبيّة الحديثة، التي ما زال العلم الحديث وإلى يومنا هذا، يكتشف المزيد من خصائصها ومتغيّراتها.

وعلى كلّ حال، فعلى تقدير ثبوت ما ذكر، فإنّ أقصى ما يمكن إثباته، هو ثبوت هذه القوانين الطبيعيّة في عالم الدنيا، لا غير. وعليه، فلا سبيل حينها لإثبات ما ذكر في دار الآخرة، إلا من خلال التمسّك بالأدلة الحديثيّة والروائيّة.

هذا كلّه فيما لو سلّمنا تمام التسليم، في أنّ العقل يمثّل وسيلةً يُستكشف به سائر المعارف والعلوم الطبيعيّة والشرعيّة والغيبيّة.

فانطلاقًا من تلك المتبنيات المستمدّة من المنبع الروائي المعتبر، قام مفسّرو الإماميّة بتأكيد أصولهم الكلاميّة بظواهر الآيات القرآنيّة المنسجمة معها، كما وأوّلوا الآيات القرآنيّة التي لا تسجم بظاهرها مع طبيعة تلك المتبنيات. ومن هنا نرى، أن أوج الجهد التفسيري قد وقع في مرحلتي التأييد والتأويل، من خلال الاستعانة بالأدلّة القرآنيّة واللغويّة والبراهين العقليّة والفلسفيّة والشواهد التأريخيّة والروائيّة.



المطلب الرابع: الرأي المختار المسألة

اتّضح أنّ الفرق الكلاميّة انقسمت في تفسير حقيقة رؤية الله بين من هو نافٍ لثبوتها، ومن هو مثبتٌ لوقوعها. فالعدليّة (المعتزلة والإماميّة)، ذهبوا إلى استحالةً رؤيته تعالى بالأبصار الحسيّة سواء في الدنيا أم في الآخرة، فالمعتزلة انطلقت من متبنيات عقليّة وأيّدتها بشواهد نقليّة، في حين انطلقت الإماميّة من متبنّيات نقليّة وأيّدتها بشواهد نقليّة وعقليّة. وأمّا الأشاعرة، فذهبوا إلى إمكان رؤيته تعالى - بلا كيف - بالعين الباصرة يوم القيامة، وانطلقوا في ذلك من خلال متبنيات نقليّة ثم أيّدوها بشواهد نقليّة وعقليّة. وقد ذهب بعض الأشاعرة الى أمكان رؤية الذات المقدّسة مطلقًا في الدنيا والآخرة، ودليلهم على ذلك النقل حسب فهمهم.

والذي يختاره الباحث في هذه المسألة ما ذهب اليه العدلية (الإماميّة والمعتزلة)، من استحالة رؤية الذات المقدّسة بالعين الماديّة بشكل مطلق، وذلك تنزيهًا للذات من التشبه والتجسيم؛ لأنّ الرؤية الماديّة تقتضي الحدّ والعد، وكذا الدليل النقلي من الآيات والروايات التي ناقشها الباحث في طيّات المقال.

أهم الثمرات:

١ـ إن كيفيّة رؤية الله للموجودات ورؤية الموجودات له، أمرٌ فوق إدراكاتنا العقليّة والبشريّة، فضلاً عن بيان حدودها وضوابطها.

٢ـ إنّ الاستعمالات اللغويّة للرؤية، لا تصلح أداةً لفهم مصطلح الرؤية القرآني بصورةٍ صحيحةٍ ودقيقة، ما لم تؤخذ بعين الاعتبار كافة القرائن والملازمات العقليّة والمنطقيّة في فهم ذلك الاستعمال القرآني.

٣ـ للقرآن الكريم في تحديد مفهوم الرؤية صورٌ متعدّدةٌ وأشكالٌ متنوّعةٌ تتجلّى في جوانب عدّة بصريّة، وعقليّة، وقلبيّة.

٤ـ تبنّى مفسّرو المدرسة الاعتزاليّة استحالة رؤيته تعالى بالعين الحسيّة عقلاً، وقد أثبتوا ذلك من خلال التمسّك بجملةٍ من الأدلّة العقليّة والشواهد القرآنيّة.

٥ـ تبنّى مفسّرو المدرسة الأشعريّة، إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة ـ بلا كيف ـ أي من دون ملازمة التشبيه والتجسيم، واستدلّوا على ذلك، من خلال جملةٍ من الآيات القرآنيّة والأحاديث.

٦ـ تبنّى مفسّرو المدرسة الإماميّة، استحالة رؤيته تعالى عقلاً ونقلاً، واستدلّوا على ذلك بجملةٍ من الأدلّة العقليّة والآيات القرآنيّة.

٧ـ ترد على جميع المدارس التفسيريّة الكلاميّة جملةٌ من الملاحظات والإيرادات، التي تتبلور في جهتَي المبنى والاستدلال.

٨ـ المبنى المختار في المسألة، يتجلّى في أنّ حقيقة امتناع الرؤية الحسيّة لله تعالى، تعني القصور الذاتي للحاسة البصريّة، في تكوين صورة في الذهن، تحكي عن الصورة الواقعيّة لذاته عزَّ وجلَّ، وقد تم بيان جزئيات المبنى وبرهنته وإثباته بأدلّةٍ نقليّةٍ وعقليّة.

أهم المقترحات:

١. عدم المرور العابر على الشبهات الكلاميّة، إلّا بعد التقييم العلمي لها والوقوف على مضامينها ومنابعها.

٢. الاستعانة بالأساتذة المتخصّصين في حقل (نقد المباحث الكلاميّة)، لرصد وفرز الثغرات الواردة فيها، والاستفادة من خبراتهم وتجاربهم في تقييمها علميًّا، طبقًا للضوابط العلميّة والعقليّة.

٣.إجراء دراسةٍ علميّة تخصصيّة تقوم على تحقيق الكتب الكلاميّة العقائديّة ونقدها، والانطلاق من خلالها لتقويم كافة الشبهات الكلاميّة المثارة حول حقيقة صفات الله في القرآن الكريم.

المصادر

القرآن الكريم.

١. السبحاني، جعفر، رؤية الله في الكتاب والسنة والعقل الصريح، خالٍ من بطاقة كتاب.

٢. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، دار النوادر، ط١، ١٤٣٣ هـ.

٣. الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء، شر الطحاوية في العقيدة السلفية، وزارة الشؤون الإسلاميّة، ط١، ١٤١٨هـ.

٤. الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

٥. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد، الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ.

٦. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.

٧. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٩٧ م.

٨. الطوسي، أبو الفضل علي بن حسن بن فضل، التبيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، ١٩٩١ م.

٩. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٤١٥هـ.

١٠. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر، ط١، ٢٠٠١م.

١١. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٢. القاضي، عبد الجبار بن الجبار المعتزلي، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٨م.

١٣. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٣٨هـ.



١٤. معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، ط٢، ١٤٢٥ هـ.

١٥. الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، نهج البلاغة، مركز الأبحاث العقائديّة، ط١، ١٤١٩هـ.

١٦. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٣ هـ.

١٧. الزمخشري، محمود بن عمر، تفسير الكشاف، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧ هـ.

١٨. القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٠ م.

١٩. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، ط١، ١٣٩٨هـ.ش.

٢٠. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليّات في معجم المصطلحات، مؤسسة الرسالة، ١٩١٩م.

٢١. النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم، دار الإحياء العربي، ط٢، بيروت لبنان، ١٣٩٢هـ.

٢٢. معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون، الجامعة الرضويّة، ط٢، ١٤٢٥هـ.

٢٣. المفيد، محمد بن النعمان العكبري البغدادي، أوائل المقالات، دار المفيد، ط٢، بيروت لبنان، ١٤١٤هـ

٢٤. WWW.MADRASSATI.C٠M



الولاية التشريعيّة للنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم

الشيخ محمّد مقبل(*)

* أستاذ علم الفقه وأصوله في حوزة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة..

الملخّص

يتناول البحث مسألة حق النبيّ ﷺ في وضع الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الثابتة، وابرز ما تعرض له:

-ان للنبي ﷺ وضع الاحكام ابتداء، بعد الفراغ عن كون التشريع بالأصالة لله تعالى، وعدم المانع من إعطاء هذا الحق للغير طالما هو بإذنه.

-فوائد هذا الحق كإظهار مقام النبيّ وامتحان الخلق في الطاعة.

-الثمرة العمليّة لهذه المسألة ولو كانت جزئيّة، كإثبات وجود تشريعات مختلفة عن تشريعات الله، مما يترتّب عليه اختلاف في الخصوصيّات بين النوعين.

-ادلة المثبتين للتفويض من آيات وروايات كثير منها صحيح السند، ورد فيها عبارات من قبيل (حرّم رسول الله، وضع رسول الله، فوّض إليه أمر الدين)، وبعضها يدلّ على إضافته ﷺ عدداً من الركعات على الصلوات اليوميّة، اضافة لما يرِد عليها من إشكالات وردود.

-عدم ثبوت كونَ دائرة التفويض شاملة بمعنى المشاركة في كلّ مجالات التشريع، أو على الأقل عدم ممارسة النبي هذا الحقّ على فرض ثبوته، بل له دائرة معيّنة له حقّ التشريع فيها أبرز معالمها أن لا تتعارض مع القرآن، ولا تحلّ حرامًا حرّمه الله ولا تحرّم حلالاً كذلك، وعدم كونها من القضايا الكبرى المصيريّة.

-ادلة النافين من آيات وغيرها، مع مناقشة ذلك.

والنتيجة: القدر المتيقّن هو ثبوت حقّ التشريع للنبيّ ﷺ واستعمال هذا الحقّ في الأحكام الكلّيّة الثابتة في موارد جزئيّة.

الكلمات المفتاحية

الولاية التشريعية، التشريع، الأحكام الكلية.

The legislative mandate of the Prophet Muhammad (peace be upon him)

Sheikh Muhammad Muqbil

Abstracts

The research deals with the issue of the right of the Prophet (peace be upon him) in the development of the provisions of the Sharia fixed, and the most prominent of what was exposed to him that the Prophet (peace be upon him) put the provisions initially, after the void of the fact that the legislation in the authenticity of Allan Almighty, and do not prevent giving this the benefits of this right such as showing the status of the Prophet and the test of creation in obedience.

The practical result of this issue, even if it is partial, such as proving the existence of legislation different from the legislation of Allah, which results in a difference in specificities between the two types of evidence proving the mandate of verses and narrations, many of which are authentic Sanad, in which phrases such as (the Messenger of Allah sanctuary, the status of the Messenger of Allah, delegated to him the matter of religion), and some of them indicate that he added (peace be upon him) several rak'ahs to the daily prayers, in addition to the problems and responses to them. It is not proven that the delegation department is comprehensive in the sense of participation in all areas of legislation, or at least that the Prophet does not exercise this right on the assumption that it is proven, but rather that it has a specific department in which he has the right to legislate, the most prominent features of which are that it does not contradict the Qur'an, and does not solve what is forbidden by Allah and does not prohibit halal as well and that it is not one of the major fateful issues. The evidence of the Naveen from verses and others, with a discussion of that.

The result: the certainty is that the right to legislate of the Prophet (PBUH) is established and that this right is used in the total rulings fixed in partial resources.

Keywords: legislative mandate, legislation, macro provisions.

مقدّمة

إنّ مسألة الدور التشريعيّ والقانونيّ للنبيّ ﷺ ــ أي ولايته التشريعيّة ودلالة أفعاله وأوامره على الحكم الشرعيّ ــ هي مسألةٌ دقيقةٌ ومعقّدة، ولها آثار علميّة وعمليّة، تترتّب على ما نتبنّاه من نتائج في هذا البحث.

من المعلوم أنّ النبيّ ﷺ تجب طاعته على كلّ حال، وهذا محلّ اتفاق المسلمين، إذ لا شكّ في حجّيّة قوله ﷺ عندهم، ولزوم امتثال ما يرِد عنه من أوامر ونواه، سواء أكان له حقّ التشريع أم لا: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾[١]، ﴿**ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[٢]. ولكن السؤال: هل لهذا البحث فائدةٌ عمليّةٌ أو تنحصر الفائدة في الجانب العلميّ النظريّ؟

والجواب أنّ الثمرة العمليّة لهذا الاختلاف موجودةٌ ولو كانت جزئيّة، وذلك في بعض الموارد منها:

أوّلًا: قد يقال إنّ ما يصدر عن الله (عزّ وجلّ) من تشريعاتٍ يندرج في إطار القوانين الثابتة، والأحكام الكلّيّة التي لا تتغيّر بتغيّر المجتمعات وخصوصيّاتها ولا بتغيّر الأزمان، أمّا التشريعات التي تصدر عنه ﷺ قد تتّسم بالثبات والدوام، وقد تكون أحكامًا تدبيريّةً ظرفيّةً تصدر عنه بمقتضى صلاحيّاته بوصفه قائدًا وإمامًا للأمّة؛ وعليه لو ثبت أنّ النبيّ ﷺ قد مارس التشريع، فحينئذ لا بدّ عند دراسة الأحكام الشرعيّة في مقام استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الثابتة من التمييز بدايةً بين تشريعات الله وتشريعات النبيّ، ثمّ بعد ذلك ينبغي تمييز تشريعات النبيّ الثابتة عن تلك التدبيريّة المؤقّتة، وذلك تبعًا للقرائن المحتفّ بها النصّ، ثمّ

[١] سورة النساء، الآية: ٥٩. والمائدة، الآية: ٩. والنور، الآية: ٥٤. ومحمّد، الآية: ٣٣. والتغابن، الآية: ١٢.

[٢] سورة الحشر، الآية: ٧.



تأسيس أصولٍ يُرجع إليها عند الشكّ في كون التشريع من أحد النحوين.

ثانيًا: إنّه حتّى لو كان ما يصدر عنه ﷺ هو من سنخ التشريعات الثابتة على مرّ الزمان، إلّا أنّها قد لا تكون في قوّتها التشريعيّة بمستوى ما صدر عن الله (عزّ وجلّ) من تشريعات، وقد تختلف في خصوصيّاتها وأحكامها، فقد اطلقت بعض الروايات على ما شرّعه الله (عزّ وجلّ) مصطلح (الفريضة)، وعلى ما شرعه النبيّ ﷺ مصطلح (السُنّة)، وميّزت بينهما على مستوى النتيجة، فقد ورد في صحيحة زُرَارَةَ[1] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «**عَشْرُ رَكَعَاتٍ... لاَ يَجُوزُ الْوَهْمُ فِيهِنَ... وَهِيَ الصَّلاَةُ الَّتِي فَرَضَهَا... وَفَوَّضَ إلى محمّد ﷺ؛ فَزَادَ النبيّ ﷺ فِي الصَّلاَةِ سَبْعَ رَكَعَاتٍ هِيَ سُنَّةٌ... فَالْوَهْمُ إنمّا يَكُونُ فِيهِنَّ...** »[2].

ويمكن البحث في نقاط ضمن شقّين:

١- **الشقّ الأوّل:** هل حقّ التشريع مختصٌّ بالله تعالى أم يشمل غيره (عزّ وجلّ)؟

ونطرح فيه مجموعة الأسئلة التالية: إذا كان حقّ التشريع بحسب الأصل مختصًّا بالله (عزّ وجلّ)، فهل هناك مانع من إعطاء هذا الحقّ لأحد بإذنه؟ وإذا لم يكن من مانع، فهل أعطى الله (عزّ وجلّ) النبيَّ ﷺ ذلك الحقّ، وهو ما يعبرّ عنه بتفويض التشريع؟ وعلى فرض ثبوت التفويض، فهل هو تفويض مطلق في التشريع بحيث إنّ الله ترك مهمّة التشريع كاملةً له ﷺ؟ أو أنّه أجاز له المشاركة في ذلك؟

وعلى فرض الإذن بالمشاركة، فهل كان هذا الإذن للنبيّ مطلقًا يشمل جميع جوانب التشريع أو كان محصورًا في دائرة محدّدة؟ مثلاً هل اختصّ الله نفسه

[١] محمّد بن يعقوب عَنْهُ (علي بن ابراهيم) وعَنْ أَبِيهِ (ابراهيم بن هاشم) عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ.

[٢] الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٤٩، ح ٤٤٨٤.



بالأحكام الكلّيّة وأجاز للنبيّ التشريع في بعض الأمور الجزئيّة؟

وما الدليل نفيًا وإثباتًا على هذه الأمور من القرآن والروايات؟ وهل هذه الروايات تامّة سندًا ودلالة؟ وهل مارس النبيّ ﷺ هذا الحقّ على فرض وجوده؟ أو أنّه لم يثبت للنبيّ ﷺ حقّ التشريع من رأس؟ أو أنّه كان يقترح على الله (عزّ وجلّ)، والله هو الذي يشرّع؟

٢- **الشقّ الثاني**: يمكن أن يُعالج فيه أفعال النبيّ ﷺ بين التشريع والتصرّفات العاديّة. ومن المعروف أنّ فعل النبيّ ﷺ وتقريره كقوله مصدرٌ من مصادر التشريع، فهل كلّ تصرّفٍ وفعلٍ وقولٍ يصدر منه له مثل هذه الخاصّيّة؟ أو أنّ منها ما يندرج تحت التصرفات العاديّة بحيث لا تكون لها أبعاد تشريعيّة قانونيّة؟ وهل الأفعال والأقوال والتقريرات ذات البعد التشريعيّ يمكن أن تكون مرتبطةً باللحظة الزمنيّة التي صدرت فيها، فلا يكون لها أبعاد كلّيّة على مدى الأزمان، كما لو كانت مرتبطةً به ﷺ بما هو حاكم، وبظروف إدارة ذلك المجتمع الذي حكمه؟ وعلى فرض وجود تنوّعٍ في أفعاله، فهل ثمّة ضابطةٌ وقاعدةٌ يعتمد عليها لتحديد نوع التصرّف عند الشكّ في كونه من أحد هذه الأنواع؟ وهذا الشقّ يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ؟

أوّلًا: حقّ التشريع بين الاختصاص بالله تعالى والشمول لغيره (عزّ وجلّ)

النقطة الأولى التي ينبغي تسليط الضوء عليها في المقدّمة هي تحديد المراد بالولاية التشريعيّة أو حقّ التشريع المبحوث عنه، ونقصد به إعطاء الله (عزّ وجلّ) النبيَّ ﷺ حقّ أن يضع الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الثابتة التي لا تتغير بتغير مقتضيات الزمان والمكان والظروف المختلفة، والتي تكون مع التكاليف الصادرة من الله (عزّ وجلّ) على حدٍّ سواء من ناحية لزوم إطاعتها وعدم إمكان إبطالها من

أي أحد، وأنْ يتصرّف فيها ابتداءً دون أنْ يكون مجرّد ناقلٍ ومبلّغٍ عنه (عزّ وجلّ)، كأن يزيد في عدد ركعات الصلاة أو يحرّم المسكر، أو يضيف بعض المستحبّات، وهذا هو محلّ النزاع.

وقد يُراد بها حقّ وضع الأحكام التدبيريّة الولائيّة المرتبطة به بوصفه حاكمًا وإمامًا للأمّة، وليس هذا المعنى محلاًّ للنزاع. وهناك معنى آخر ليس هو محلّ النزاع أيضًا، وهو أنّ الله (عزّ وجلّ) أعطى النبيّ ﷺ ولايةً شرعيّةً على الأنفس والأموال المرتبطة بالبشر، بنحوٍ يجب أنْ يطيعوه في أيّ شيءٍ يطلبه منهم.

وبالعودة إلى الجواب عن السؤال الذي طرحناه في المدخل: لِمَن حقّ التشريع بالأصالة؟ وهل من مانع من إعطاء هذا الحقّ لأحدٍ من الخلق بإذن الله (عزّ وجلّ)؟

أوّلاً: لا شكّ في أنّ حقّ التشريع بالأصالة والاستقلال هو لله (عزّ وجلّ)، شأنه شأن كلّ التصرفات في هذا الوجود لا يخرج عن سلطانه الذي علا كلّ شيء.

ثانيًا: إنّ إعطاء الحقّ بمثل هذا التصرّف لا استحالة فيه في نفسه طالما هو بإذن الله، شأنه شأن أيّ تصرفٍ آخر، طالما أنّه ليس من مختصّات الله (عزّ وجلّ) بما هو إله؛ لذا فإنّ إعطاء هذا الحقّ لأحدٍ من الخلق يدخل في دائرة الإمكان، فيحتاج في إثباته أو نفيه إلى دليلٍ من الخارج وإلى تتبّع الآيات والروايات لنرى مقدار دلالتها على ذلك.

ثالثًا: قد يقال إنّ إعطاء مثل هذا الحقّ التشريعيّ للنبيّ ﷺ وإنْ لم يكن محالاً في نفسه، ولكن مثل هذا الأمر لا فائدة منه ولا ثمرة فيه؛ إذ بإمكان المولى (عزّ وجلّ) - وهو الشارع بالأصالة، وهو العالم بالمصالح والمفاسد الواقعيّة - أنْ يصدر جميع التشريعات والقوانين؛ ومن ثَمَّ يكون إعطاء مثل هذا الحقّ في كامل التشريع أو في بعض موارده للنبيّ ﷺ سيكون لغوًا، فلا يصدر منه (عزّ وجلّ).



والجواب بأنّ الفوائد المستفادة من إعطاء مثل هذا الحقّ موجودةٌ وهذه بعضها:

١- بيان مكانة النبيّ ﷺ وعلوّ منزلته وشموخ مقامه، واندكاك إرادته في إرادة الله (عزّ وجلّ) بحيث صارت تشريعاته هي نفسها تشريعات الله (عزّ وجلّ).

٢- إظهار سعة علم النبيّ ﷺ، واطّلاعه على لوح الواقع، بحيث صار قادرًا على تشريع الأحكام - وهي التابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة كما اشتهر عند الإماميّة - فكما أنّ الله (عزّ وجلّ) مطّلعٌ على حقائق الأمور كاملة، فكان حقّ التشريع له بالأصالة كذلك النبيّ ﷺ له اطّلاع - بغض النظر عن سعته وضيقه - على حقائق الأمور، بحيث ثبت له أصل هذا الحقّ - بغض النظر عن سعته وضيقه - فهو لا يَزِلُّ ولا يُخطئ، فقد جاء في صحيحة فُضَيْلِ بْنِ يَسَار[١] سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «... **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ مُسَدَّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْق**»[٢]، وهذا كاشفٌ عن مقامه الشريف.

٣- لكي يمتحن الناس ومدى طاعتهم وامتثالهم لأوامر النبيّ ﷺ، فقد جاء في صحيحة زُرَارَةَ[٣] قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولَانِ: «**إِنَّ اللَّهَ (عزّ وجلّ) فَوَّضَ إلى نَبِيِّهِ ﷺ أمر خَلْقِه لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ ثمّ تَلَا هَذِهِ الْآيَة: ﴿ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٤]**» [٥].

[١] عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَار.

[٢] الكلينيّ، الكافي، ج١، ص ٢٦٦، ح٤.

[٣] عدّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ محمّد عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ زُرَارَةَ. وأَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مَحمّدَ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ زُرَارَةَ.

[٤] سورة الحشر، الآية: ٧.

[٥] الكلينيّ، الكافي ج١، ص ٢٦٦، ح٣. و ص ٢٦٧، ح٥.

ثانيًا: آراء العلماء في الولاية التشريعيّة

اختلفت آراء علماء الإماميّة في مسألة الولاية التشريعيّة بمعنى تفويض التشريع للنبيّ ﷺ، فبين قائلٍ بانحصار التشريع في الأحكام الكلّيّة الثابتة بالله (عزّ وجلّ) في حين أنّ للنبيّ ﷺ فقط إصدار الأحكام الولائيّة المرتبطة به بوصفه حاكمًا، وبين من يرى أنّ النبيّ مفوّضٌ في التشريع، وأصحاب هذا القول ينقسمون إلى فئة ترى أنّ دائرة التفويض واسعة، وفئة ترى أنّ دائرة التشريع ضيّقة ومرتبطة ببعض الموارد الجزئيّة الخاصّة لأجل أهدافٍ محدّدة كإبراز مكانة النبيّ ﷺ، أو تعظيم مقامه الشريف، أو امتحان لطاعة الخلق. واختلفت أنظار العلماء أيضًا في كيفيّة فهم وتوجيه روايات التفويض والآيات التي قد تكون مرتبطةً بالموضوع؛ لذا لا بدّ من النظر في الروايات والآيات التي تعرّضت لهذه المسألة وتحديد ما يظهر منها، وكذا لا بدّ من مناقشة أبرز ما قيل في مقام الاستدلال على نفي أو إثبات هذه الولاية.

ثالثًا: أدلّة المثبتين للولاية التشريعيّة

الدليل الأوّل: آيات القرآن الكريم

﴿قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ولا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ ورَسُولُهُ﴾[1].

الاستدلال بقول الله تعالى بما حاصله: أنّ عطف كلمة (الرسول) على كلمة (الله) في الآية يعني وجود فاعلَينِ، وبالتالي تعدّد في الفعل أي التحريم، فهناك تحريمٌ صادر من الله (عزّ وجلّ)، وآخر صادر من النبيّ ﷺ، وإلّا لو كانا شيئًا واحدًا لكان المقام من باب عطف الشيء على نفسه وهو لغو. وعليه فللنبيّ حقّ أن يضع أحكامًا تحريميّة، وهذا لا يكون إلّا إذا كان حقّ التشريع ثابتًا له. وحتى لو

[1] سورة التوبة، الآية: ٢٩.

كان تعدّد الفاعل لا يستدعي تعدّد الفعل، كما لو قام الفاعلان بالفعل معًا، فهذا يعني أنّ الفعل ينتسب إليهما، وبالتالي يكون النبيّ مشرِّعًا أيضًا.

ولكن قد يُجاب بأنّ الآية بصدد الإشارة إلى أنّ النبيّ ﷺ إنّما يحرّم ما يحرّمه الله (عزّ وجلّ)، بمعنى أنّ إرادته ﷺ متطابقةٌ مع إرادته (عزّ وجلّ)، وأنّه مبلّغ أمين عن الله؛ لذا لا دلالة فيها على كونه مشرّعًا.

وأيضًا يمكن أن يُجاب بأنّ الآية وإنْ دلّت على أنّ للنبيّ ﷺ أنْ يُحرّم كما يحرّم الله (عزّ وجلّ)، ولكن لعلّ ذلك في مجال الأحكام التدبيريّة الولائيّة المرتبطة به كحاكم وإمام للأمّة، لا من جهة الأحكام الكلّيّة الثابتة التي هي محلّ النزاع.

والجواب عينه يأتي في ردّ قول من استدلّ بقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أطيعوا اللَّهَ وأطيعوا الرَّسُولَ وأُولِي الأمر مِنْكُمْ**﴾[1]، بدعوى أنّ الأمر فيها بوجوب طاعة الرسول ليس من باب أنّه طريق إلى طاعة الله كي تكون طاعة الرسول بعينها طاعةً الله سبحانه، وإلّا كان تكرارًا من غير طائل، فلا بدّ إذًا أن تكون الجملة مسوقةً لبيان وجوب طاعة مستقلّة له ﷺ غير طاعة الله، وما ذلك إلّا لكونه ﷺ مشرِّعًا، والجواب هو نفسه؛ إذ من المحتمل جدًّا أنّ الطاعة للرسول من جهة كونه حاكمًا وإمامًا لا من من جهة كونه مشرّعًا، ويمكن أن يؤيّد هذا الاحتمال تكرار الأمر ﴿**وأطيعوا الرسول**﴾ فلم يقل (أطيعوا الله والرسول)، فقد يكون هذا التكرار إشارةً إلى اختلاف سنخ متعلق الطاعة، ففي الأمر الأوّل يكون وجوب الطاعة مرتبطًا بالتشريع الإلهيّ، والأمر الثاني يكون الوجوب مرتبطًا بالجانب الولائيّ للرسول، وحتّى لو لم يثبت هذا المعنى، فإنّ مجرّد طروّ هذا الاحتمال يُسقط إمكان الاستدلال بالآية على كونه ﷺ مشرّعًا.

[١] سورة النساء، الآية: ٥٩.



الدليل الثاني: الروايات الدالّة على التفويض

إنّ عمدة ما يستدلّ به المثبتون للولاية التشريعيّة هو الروايات التي تدلّ على التفويض، وهي كثيرة، فمنها ما يدلّ على إضافته ﷺ عددًا من الركعات على الصلوات اليوميّة، ومنها ما يدلّ على تحريمه المسكرات غير الخمر، ومنها ما يدلّ على تشريعه النوافل اليوميّة وتشريعه إرث الجدّ وتشريعه ديّة النفس والعين وغير ذلك.

وهذه الروايات تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ ليس مجرّد مبلّغ عن الله (عزّ وجلّ)، بل في بعضها تصريح بأنّه قد شرّع ابتداءً من دون رجوعٍ تفصيليّ إلى الوحي لحظة التشريع، وبأنّه أضاف بعض العناصر إلى تشريعات الله، إضافة إلى دلالتها على الاختلاف في الخصوصيّات بين ما شرّعه الله وما شرّعه النبيّ؛ ممّا يعني وجود اثنينيّة ونوعين من التشريع، وذلك كالشكّ في ما شرّعه الله من ركعات في الصلاة، فإنّه مبطل، بينما الشكّ في الركعات التي شرّعها النبيّ لا يكون مبطلاً.

وهنا لا بدّ من التعرّض لهذه الروايات سندًا ودلالةً لنرى مقدار دلالتها على المطلوب.

١- الرواية الأولى: ورد في الكافي في صحيحة[١] أَبِي إِسْحَاقَ النَّحْوِيِّ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «**إِنَّ اللَّهَ (عزّ وجلّ) أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلَى مَحَبَّتِه فَقَالَ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٢]، ثمّ فَوَّضَ إليه فَقَالَ(عزّ وجلّ): ﴿وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٣]، وَقَالَ (عزّ وجلّ): ﴿مَنْ يُطِعِ**

[١] محمّد بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي زَاهِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ النَّحْوِيِّ.

[٢] سورة القلم، الآيّة: ٤.

[٣] سورة الحشر، الآيّة: ٧.

الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ﴾[١]، قَالَ: ثمّ قَالَ: وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ فَوَّضَ إِلى عَلِيٍّ وَائْتَمَنَهُ فَسَلَّمْتُمْ، وَجَحَدَ النَّاسُ، فَوَاللَّهِ لَنُحِبُّكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا، وأَنْ تَصْمُتُوا إِذَا صَمَتْنَا، ونَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ (عزّ وجلّ)، مَا جَعَلَ اللَّهُ لِأَحَدٍ خَيْراً فِي خِلَافِ أَمْرِنَا»[٢].

وقريب من هذا المضمون ما ورد في موثّقة[٣] محمّد بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «**سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَّبَ رَسُولَهُ حَتَّى قَوَّمَهُ عَلَى مَا أَرَادَ ثمّ فَوَّضَ إليه، فَقَالَ عَزَّ ذِكْرُهُ: ﴿ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٤]، فَمَا فَوَّضَ اللَّهُ إلى رَسُولِهِ ﷺ فَقَدْ فَوَّضَهُ إِلَيْنَا**»[٥].

هذه الرواية تثبت أنّ الله (عزّ وجلّ) قد فوّض إلى نبيّه ﷺ بقوله ﴿ **ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾، أي فوّض إليه ما يجب على الأمّة أنْ تنتهي عنه عند نهيه ﷺ وأنْ تلتزم به عند أمره، وهذه سلطة وولاية أعطاها الله له، وسياق النصّ ظاهر في أنّ الإمام عليه السلام يريد في كلامه أن يستدلّ بالآية على أنّ الله (عزّ وجلّ) في مقام إثبات أمرٍ جديد للنبيّ ﷺ لم يكن موجودًا سابقًا، وهذا الأمر قد ترتّب على إكمال أدبه، وهذا المعنى يظهر بملاحظة استخدامه عليه السلام لحرف العطف (ثمّ) الذي يفيد الترتيب، وبالتالي فإنّ ظاهر كلام الإمام أنّه لا يريد من هذه الآية إثبات أصل وجوب طاعة النبيّ بما هو مبلّغ عن الله؛ لأنّ هذا من تحصيل الحاصل؛ لأنّه حينما نزلت آية ﴿**إنّك لعلى خلقٍ عظيم**﴾ كان ﷺ نبيًّا واجب الطاعة، إذًا فما تثبته الآية كما بيَّنه الإمام هو أمر جديد، وهو طاعة النبيّ بما هو مفوّض إليه أنْ يأمر وينهى بنفسه، وكلّ ذلك بإذن الله وإجازته، وفي طول

[١] سورة النساء، الآية: ٨٠.

[٢] الكلينيّ، الكافي، ج ١، ص ٢٦٥.

[٣] محمّد بْنُ يَحْيَى عَنْ محمّد بْنِ الْحَسَنِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ محمّد بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ.

[٤] سورة الحشر، الآية: ٧.

[٥] الكلينيّ، الكافي، ج ١، ص ٢٦٨، ح٩.

إرادته؛ ولذا استشهد عليه السلام في الرواية نفسها بقوله (عزّ وجلّ): ﴿**منْ يُطع الرسول فقد أطاع الله**﴾.

ولكن هذه الرواية لم تبيّن ما الذي فوّض إليه، إذ يحتمل أنْ يكون هو وضع الأحكام والقوانين المرتبطة بالتشريع الثابت، ويحتمل أنْ يكون المفوّض فيه هو وضع التدابير المرتبطة بسلطته بوصفه إمامًا وقائدًا للأمّة، ويحتمل غير ذلك، ويُحتمل أنْ يكون التفويض مطلقًا في كلّ ما هو ممكن. وقد ذكر العلاّمة المجلسيّ ستّة معانٍ للتفويض الممكن للنبيّ وآله، وهي:

الأوّل: التفويض في الخلق، والرزق، والتربية، والإماتة، والإحياء.

الثاني: التفويض في أمر الدين، كزيادة عدد ركعات الصلاة الواجبة، وتعيين الصلاة والصوم المستحبّ.

الثالث: تفويض أمور الخلق إليهم، من سياستهم، وتأديبهم، وتكميلهم، وتعليمهم.

الرابع: تفويض بيان العلوم والأحكام بما رأوا المصلحة فيها.

الخامس: التفويض في الاختيار، في أنْ يحكموا بظاهر الشريعة، أو بعلمهم، وبما يلهمهم الله من الواقع.

السادس: التفويض في العطاء، فإنّ الله خلق لهم الأرض وما فيها وجعل لهم الأنفال والخمس»[١].

ثمّ إنّ التفويض في أمر الدين قد يكون مطلقًا وقد يكون جزئيًّا ومحدّدًا بدائرةٍ معيّنة. إذًا مصطلح التفويض له معانٍ كثيرة؛ لذا فورود هذه الكلمة في بعض الروايات لا يعني أنّها دالّة على التفويض في تشريع الأحكام الكلّيّة، وعليه نحن

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٣٤٨.



نحتاج إلى النظر في بقيّة الروايات، وإلى تتبّع وملاحظة السياق الذي وردت فيه هذه الكلمة والقرائن المحتفّة بها لتحديد المعنى المقصود، وحدود التفويض المعطى له ﷺ في كلّ رواية على حدة.

٢- الرواية الثانية: جاء في الكافي في صحيحة زُرَارَةَ[١] قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وأَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولَانِ: «إِنَّ اللَّهَ (عزّ وجلّ) فَوَّضَ إِلى نَبِيِّه ﷺ أمر خَلْقِه لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ، ثمّ تَلَا هَذِه الآيَةَ: ﴿**ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾»[٢].

هذه الرواية تثبت أنّ النبيّ ﷺ فُوّض إليه أمر الخلق أيضًا ليطيعوه، ولكن لم تحدّد ما هو الذي فوض إليه من أمر الخلق، وما هي دائرة التفويض. نعم، تجب طاعته على كلّ حال، وبالتالي حتّى لو قام بالتشريع، فهو واجب الطاعة، ولكن ليس في الرواية ما يدلّ على أنّه مخوّلٌ ومفوّضٌ إليه أمر التشريع.

لكن لا يبعد دلالتها على تفويض أمر الحكومة والرئاسة العامّة لقوله (فوّض إليه أمر خلقه) لظهوره في سياسة الخلق، وحفظ نظام معاشهم.

٣- الرواية الثالثة: جاء في الكافي في صحيحة أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ[٣] قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ (عزّ وجلّ) حَرَّمَ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا[٤]، فَقَلِيلُهَا وكَثِيرُهَا حَرَامٌ، كَمَا حَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ، وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّه ﷺ الشَّرَابَ مِنْ

---

[١] عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ محمّد عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ زُرَارَةَ. وأَبُو عَلِيٍّ الأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحمّدَ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ زُرَارَةَ.

[٢] الكلينيّ، الكافي، ج ١، ص ٢٦٦، ح٣. و ص ٢٦٧، ح٥.

[٣] عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه وَمحمّد بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ محمّد جَمِيعًا عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ.

[٤] أي خمر العنب، وفي القاموس الخمر ما أسكر من عصير العنب، أو عام كالخمرة، وقد يذكر والعموم أصح؛ لأنّها حرمت وما بالمدينة خمر عنب، وما كان شرابهم إلّا البسر والتمر، سميت خمرا؛ لأنّها تخمر العقل وتستره، أو لأنّها تركت حتّى ادركت واختمرت، أو لأنّها تخامر العقل أي تخالطه.

كلّ مُسْكِرٍ، ومَا حَرَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَدْ حَرَّمَهُ اللَّهُ (عزّ وجلّ) »[١].

تدلّ هذه الرواية بنحوٍ صريحٍ على مشاركة الرسول ﷺ في عمليّة التشريع، حيث أضاف تحريم المسكر إلى مجموعةٍ من الأحكام التي شرّعها الله (عزّ وجلّ)، والرواية لا تكتفي بهذا، بل تشير إلى أنّ ما شرّعه ﷺ من حكم ينطبق عليه أنّه حكم الله، ولذا فإنّ (ما حرّمه الرسول فقد حرّمه الله)، وبما أنّ الرسول لا يتجاوز حدود الله (عزّ وجلّ)، فلا بدّ أن يكون وضعه لهذه التشريعات مستندًا إلى حقّ أعطاه الله له، وبذلك تدلّ الرواية على ثبوت حقّ التشريع له وعلى إعماله لهذا الحقّ.

٤- **الرواية الرابعة:** جاء في الكافي في صحيحة[٢] زُرَارَةَ[٣] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: **«وَضَعَ رَسُولُ اللَّه ﷺ دِيّة الْعَيْنِ وَدِيّة النَّفْسِ وَحَرَّمَ النبيّذَ وَكُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيه شَيْءٌ، قَالَ نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعْصِيه»[٤].**

وكما هو واضح فإنّ هذه الرواية تدلّ صراحةً على قيام النبيّ ﷺ بوضع مجموعةٍ من التشريعات، بل فيها إضافة معنى جديد، وهو أنّه ﷺ قام بهذا الوضع بنفسه من دون أن يكون الوحي قد أتى بشيء، وهذا يعني أنّه ليس ناقلاً للحكم الشرعيّ فقط أو مجرّد مقترح على الله، بحيث يكون الله هو المشرّع حصرًا، بل هو ﷺ مشرّع أيضًا، نعم هذا لا يتنافى مع كون التشريع بإذن الله وإجازته، وبالتالي فثبوت وإعمال هذا الحقّ له ﷺ يكون مفروغًا عنه.

[١] الكلينيّ، الكافي، ج ٦، ص ٤٠٨، ح٢.

[٢] الرواية صحيحة بناء على توثيق معلى بن محمّد.

[٣] الْحُسَيْنُ بْنُ محمّد عَنْ مُعَلىَّ بْنِ محمّد عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمادِ بْنِ عُثْمانَ عَنْ زُرارَةَ.

[٤] الكافي، ج ١، ص٢٦٧، ح٧.

٥- الرواية الخامسة: جاء في الكافي في صحيحة فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ[١] قَالَ: "سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسٍ الْمَاصِرِ: «إِنَّ اللَّهَ (عزّ وجلّ) أَدَّبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الأَدَبَ قَالَ: ﴿**إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[٢] ثمّ فَوَّضَ إِلَيه أمر الدِّين وَالأمّة لِيَسُوسَ عِبَادَهُ فَقَالَ (عزّ وجلّ): ﴿**ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[٣] وَإِنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم كَانَ مُسَدَّداً مُوَفَّقاً مُؤَيَّداً بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِه الْخَلْقَ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّه، ثمّ إِنَّ اللَّهَ (عزّ وجلّ) فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ، فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً، فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ- لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ، وَأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، فَأَجَازَ اللَّهُ (عزّ وجلّ) لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ فَصَارَتِ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً، ثمّ سَنَّ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم النَّوَافِلَ أَرْبَعاً وَثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّهُ (عزّ وجلّ) لَهُ ذَلِكَ، وَالْفَرِيضَةُ وَالنَّافِلَةُ إِحْدَى وَخَمْسُونَ رَكْعَةً، مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِساً تُعَدُّ بِرَكْعَةٍ مَكَانَ الْوَتْرِ، وَفَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَسَنَّ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم صَوْمَ شَعْبَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كلّ شَهْرٍ مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّهُ (عزّ وجلّ) لَهُ ذَلِكَ، وَحَرَّمَ اللَّهُ (عزّ وجلّ) الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم الْمُسْكِرَ مِنْ كلّ شَرَابٍ، فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ، وَعَافَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم أَشْيَاءَ وَكَرِهَهَا، وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إنّما نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وَكَرَاهَةٍ، ثمّ رَخَّصَ فِيهَا؛ فَصَارَ الأَخْذُ بِرُخَصِه[٤] وَاجِباً عَلَى الْعِبَادِ كَوُجُوبِ مَا يَأْخُذُونَ بِنَهْيِه وَعَزَائِمِه، وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم فِيمَا نَهَاهُمْ عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ، وَلَا فِيمَا أمر بِه أمر فَرْضٍ لَازِمٍ، فَكَثِيرُ الْمُسْكِرِ مِنَ الأَشْرِبَةِ نَهَاهُمْ عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ لَمْ يُرَخِّصْ فِيه لأَحَدٍ، وَلَمْ يُرَخِّصْ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم لأَحَدٍ تَقْصِيرَ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ضَمّهما إلى مَا فَرَضَ اللَّهُ

---

[١] عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ.

[٢] سورة القلم، الآية: ٤.

[٣] سورة الحشر، الآية: ٧.

[٤] في بعض النسخ [برخصته].

(عزّ وجلّ)، بَلْ أَلْزَمهمّ ذَلِكَ إِلْزَامًا وَاجبًا لَمْ يُرَخِّصْ لأَحَد فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِلاَّ لِلْمُسَافِر، وَلَيْسَ لأَحَد أَنْ يُرَخِّصَ شَيْئًا مَا لَمْ يُرَخِّصْهُ رَسُولُ اللَّه ﷺ، فَوَافَقَ أمر رَسُولِ اللَّه ﷺ أمر اللَّه (عزّ وجلّ) وَنَهْيُهُ نَهْيَ اللَّهِ (عزّ وجلّ) وَوَجَبَ عَلَى الْعِبَادِ التَّسْلِيمُ لَهُ كَالتَّسْلِيمِ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»[1].

هذه الرواية تثبت أنّ الله (عزّ وجلّ) فوّض إلى النبيّ ﷺ أمر الدين والأمّة ليسوس عباده، والدين معنى شاملٌ لمفردات كثيرة، لا شكّ في أنّ من أبرزها الأحكام الشرعيّة، كفرض الواجبات وتحريم المحرّمات، وبالتالي فالرواية صريحةٌ في تفويض أمر التشريع بهذا المعنى إلى النبيّ ﷺ، إضافةً إلى تفويض الأمور التدبيريّة المرتبطة به بوصفه قائدًا وحاكمًا وإمامًا يسوس الأمّة والعباد، وممّا يزيد الأمر وضوحًا أنّ التشريع الصحيح وقيادة الأمّة الصائبة يتوقّفان على معرفة المصالح والمفاسد الواقعيّة وعدم الخطأ في ذلك؛ لذا أكّد عليه السلام في الرواية أنّ النبيّ ﷺ مسدّدٌ موفّق مؤيّد بروح القدس لا يزلّ ولا يخطئ. ولئلاّ يبقى أيّ شكٍّ وريبٍ في ثبوت التفويض في التشريع للنبيّ ﷺ بيّن عليه السلام نماذج ممّا شرعه النبيّ استنادًا إلى الحقّ الذي أعطاه الله له، وذلك بزيادة بعض الركعات على بعض الفرائض اليوميّة، وبتشريع النوافل اليوميّة والصوم المستحبّ في بعض الأيّام، وبتحريم المسكر غير الخمر، وقد أجاز الله ذلك كلّه له. وشدّد عليه السلام على وجوب الالتزام بما شرّعه الرسول ﷺ؛ وذلك لئلاّ يتوهّم أحدٌ أنّه ليس لتشريعاته ﷺ صفة الإلزام كما هو الحال في تشريعات الله (عزّ وجلّ). وختم عليه السلام بالتأكيد على موافقة أمر رسول الله ﷺ لأمر الله (عزّ وجلّ)، وعلى وجوب التسليم لرسول الله ﷺ، كما هو الحال في التسليم لله (عزّ وجلّ).

---

[1] الكلينيّ، الكافي، ج ١، ص ٢٦٦، ح ٤.

إشكالات وأجوبة:

١ - **الإشكال الأول:** قد يُقال: إنّ الرواية تقول: «**فأجاز الله (عزّ وجلّ) له ذلك**»، ومن المحتمل أنّ هذا الكلام إشارةٌ إلى أنّ النبيّ ﷺ كان يقدّم الاقتراحات، في حين أنّ المشرّع الحقيقيّ هو الله (عزّ وجلّ) لا النبيّ، وإلّا لما احتاج إلى إجازة، بل لما احتاج إلى تكرّر الإجازة في كلّ تشريع على حدة كما ذكرت الرواية.

والجواب:

- أوّلًا: أنّ الرواية نصٌّ صريحٌ في أنّ النبيّ J فُوِّض إليه أمر الدين، وبالتالي لو احتملنا - مجرّد احتمال - أن يكون قوله (فأجاز الله) إشارةً إلى معنى آخر، فلا قيمة لهذا الاحتمال بعد التصريح في الصدر.

- ثانيًا: لا يبعد أنْ يكون قوله (فأجاز الله) إشارةً إلى أنّ النبيّ لا يقوم بفعله بوصفه مشرّعًا مستقلاً عن الله، بل إنّ تشريعه في طول تشريع الله وبإذنه؛ ولذا فهو بإجازة من الله.

- ثالثًا: يُحتمل أنْ تكون إجازة الله تأكيدًا على أنّ للنبيّ حقّ التشريع، وبالتالي فيجب على الأمّة إطاعته واتّباعه؛ لأنّ ما يشرّعه ﷺ هو شرع الله (عزّ وجلّ) لأنّه بإجازته.

- رابعًا: أنّ الروايتين الثالثة والرابعة تصرّحان بأنّ النبيّ شرّعَ بعض الأحكام، كوضع ديّة العين والنفس وتحريم النبيّذ وكلّ مسكر، ولم تتعرّض لمسألة الإجازة، بل صُرِّح في الرابعة أنّه ﷺ شرّع هذه الأحكام من غير أنْ يكون قد جاء فيها شيءٌ (أي من عند الله)، وهذا له مدخليّة في فهم ما يراد من الإجازة هنا.

- خامسًا: حتّى لو فرضنا أنّ النبيّ ﷺ بحاجة إلى إمضاءٍ وتجويزٍ نهائيّ من الوحي لما يشرعه، فهذا لا ينفي أصل كونه مشرّعًا، بل يثبته، وإنْ احتاج إلى ضمّ الإمضاء، بحيث يكون تتميمًا أو تأكيدًا من الوحي لما قام به من تشريع.

• سادسًا: ثمّة روايات ميّزت على مستوى الحكم بين ما شرّعه الله (عزّ وجلّ)، وما شرّعه النبيّ ﷺ، فلو كان النبيّ مجرّد مقترحٍ والله هو المشرّع، فهذا يعني أنّ كلّ الأحكام مشرّعة من الله، وسيكون التفريق بين هذه التشريعات على مستوى الأحكام لغوًا وغير صحيح، ولا يكون معنى للاثنينيّة، وبالتالي ما ورد في الروايات من أنّ ما شرّعه الله لا ينبغي أنْ يتطرّق إليه الوهم بخلاف ما شرّعه النبيّ لن يكون له محصّل.

ورد في صحيحة زُرارَةَ[١] عَنْ أَبِي جَعْفَر عليه السلام قَالَ: «عَشْرُ رَكَعَات رَكْعَتَان مِنَ الظُّهْر وَرَكْعَتَان مِنَ الْعَصْر وَرَكْعَتَا الصُّبْح وَرَكْعَتَا الْمَغْرب وَرَكْعَتَا الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ لَا يَجُوزُ الْوَهْمُ فِيهِنَّ مَنْ وَهَمَ فِي شَيْءٍ مِنْهُنَّ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ اسْتِقْبَالًا وَهِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ (عزّ وجلّ) عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقُرْآن، وَفَوَّضَ إلى محمّد ﷺ، فَزَادَ النبيّ ﷺ فِي الصَّلَاة سَبْعَ رَكَعَات هِيَ سُنَّةٌ لَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ، إنّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَتَهْلِيلٌ وتكْبِيرٌ وَدُعَاءٌ، فَالْوَهْمُ إنّمَا يَكُونُ فِيهِنَّ، فَزَادَ رَسُولُ اللَّه ﷺ فِي صَلَاةِ الْمُقِيمِ غَيْرِ الْمُسَافِرِ رَكْعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ والْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَرَكْعَةً فِي الْمَغْرِبِ لِلْمُقِيمِ وَالْمُسَافِرِ»[٢].

وورد أيضًا في صحيحة زُرارَةَ[٣] عَنْ أَبِي جَعْفَر عليه السلام قَالَ: «لاَ تُعَادُ الصَّلاَةُ إِلاَّ مِنْ خَمْسَة: الطَّهُور وَالْوَقْت وَالْقِبْلَة وَالرُّكُوع وَالسُّجُود، ثمّ قَالَ عليه السلام الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ، وَالتَّشَهُّدُ سُنَّةٌ، وَالتَّكْبِيرُ سُنَّةٌ، وَلاَ يَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ»[٤]. وعليه فثبوت هذه الثنائيّة في تفاصيل الأحكام يؤكّد الثنائيّة في التشريع وتعدّد المشرّع.

[١] محمّد بن يعقوب عَنْهُ (علي بن ابراهيم)، وَعَنْ أَبِيهِ (ابراهيم بن هاشم)، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ زُرَارَةَ.

[٢] الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٤٩، ح ٤٤٨٤.

[٣] في الْخصَال عَنْ أَبِيه عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ محمّد عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ.

[٤] وسائل الشيعة، ج ٥، ص٤٧٠، ح٧٠٩٠.

٢- **الإشكال الثاني:** وقد يُقال: حتّى لو أضاف النبيّ ﷺ أجزاء على العبادة كما فعل في الصلاة، ولكن من أين يُعلم أنّه قد وضعها من لدن نفسه؟ بل لعلّ الله (عزّ وجلّ) ألهمه إيّاها، ثمّ هو قام بابلاغ الأمر إلى الناس.

والجواب: هذا خلاف ظاهر الرواية من أن الفعل فعله ﷺ، هذا أوّلاً. وثانيًا: هذا الاحتمال لا ينسجم مع بعض المضامين الواردة في النصّ، فقد ورد فيه أنّ ما أضافه النبيّ ﷺ صار عديلاً للفريضة، فهو إذًا شيء غير فريضة الله، ولا ينسجم أيضًا مع قوله (فأجاز الله)؛ إذ لو كان ما أضافه النبيّ هو تبليغ لما ألهمه الله إيّاه، فلا معنى للإجازة، إذ ما معنى أن يجيز الله تشريع نفسه؟!!

٣- **الإشكال الثالث:** أنّه قد ورد في بعض الأخبار أنّ عبد المطلب سنّ خمس سُنن في الجاهليّة، وقد أمضاها الله (عزّ وجلّ) له في الإسلام، ومعلوم أنّ عبد المطلب ليس له حقّ التشريع، فلو كان إمضاء الله اقتراحات النبيّ تجعله مشرّعًا، فهذا يعني أنّ عبد المطلب مشرّعٌ أيضًا مع أنّه باطل اتّفاقًا، فقد ورد عَنِ النبيّ[١] ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي وَصِيَّتِه: «يَا عَلِيُّ، إِنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ سَنَّ فِي الْجَاهِلِيَّة خَمْسَ سُنَنٍ أَجْرَاهَا اللَّهُ لَهُ فِي الإسلام، حَرَّمَ نِسَاءَ الآبَاءِ عَلَى الأَبْنَاءِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ (عزّ وجلّ): ﴿**وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ**﴾[٢]، وَوَجَدَ كَنْزًا فَأَخْرَجَ مِنْهُ الْخُمُسَ وَتَصَدَّقَ به فَأَنْزَلَ اللَّهُ (عزّ وجلّ): ﴿**وَاعْلَمُوا إِنّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ**﴾ الآية[٣]، وَلَماَّ حَفَرَ زَمْزَمَ سَماَّهَا سِقَايَةَ الْحَاجِّ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿**أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحاجِّ وَعِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾[٤] الأية، وَسَنَّ فِي الْقَتْلِ مِائَةً مِنَ الإِبِلِ فَأَجْرَى اللَّهُ (عزّ وجلّ) ذَلِكَ فِي الإسلام وَلَمْ يَكُنْ لِلطَّوَافِ

[١] رَوَى حَمادُ بْنُ عَمْرو وَأَنَسُ بْنُ محمّد عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ محمّد عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ النبيّ.

[٢] سورة النساء، الآية: ٢٢.

[٣] سورة الأنفال، الآية: ٤١.

[٤] سورة التوبة، الآية: ١٦.

عَدَدٌ عِنْدَ قُرَيْشٍ فَسَنَّ فِيهِمْ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ، فَأَجْرَى اللَّهُ ذَلِكَ فِي الإسلام»[١].

والجواب: ثمّة فرق بين المقامين؛ لأنّ الرواية تنصُّ على أنّ الله (عزّ وجلّ) قد فوّض للنبيّ ﷺ أمر الدين، ثمّ شرّع النبيّ، ثمّ أمضى الله تشريعه، بينما لم يكن عبد المطلب مفوّضًا إليه، وبالتالي فلا قابليّة له في فعله أنْ يكون مشرّعًا. نعم، لو كان عبد المطلب مفوَّضًا ثمّ أمضى الله ما سنّه لصدق عليه أنّه مشرّع.

٤ - **الإشكال الرابع**: وقد يشكل على استفادة تفويض التشريع إليه ﷺ من الرواية استنادًا إلى ما ورد فيها من زيادته بعض الركعات بأن: "هذه الإضافة كانت بعد استدعائه من اللّه تعالى وقبوله سبحانه لذلك، وليس ضمّ شيء بعد استدعاء ضمّه من اللّه وقبوله وإمضائه، من باب جعل الأحكام وتشريعه من عند نفسه، وكون الأمر مفوّضًا إليه، ولو كانت هذه الإضافة من قبيل التفويض الواقعيّ، لما احتاجت إلى إمضاء اللّه تعالى وإنفاذه، والحال أنّه نصّ في بعض الروايات على إجازة اللّه لذلك"[٢].

والجواب: لا يوجد في النصّ ما يدلّ أو يشير إلى أنّ الإضافة كانت باستدعاء من الله (عزّ وجلّ)، بل الظاهر أنّ النبيّ ﷺ فعل ذلك ابتداءً، وأمّا تنافي التفويض مع الإمضاء، فقد تقدّم الجواب عليه.

٥ - **الإشكال الخامس**: وقد يشكل أيضًا بأنّ "ما ورد في الأخبار من التعبير بتفويض أمر الدين إلى النبيّ والأئمّة عليهم السلام، فمعناه أنّهم حافظون لشؤون الدين وأمناء اللّه على حدود اللّه وحلاله وحرامه وأوامره ونواهيه"[٣].

[١] الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٥٢، ح ٥٧٦٢، الحديث طويل ومحل الشاهد ص ٣٦٥.

[٢] الكلبيكانيّ، محمّد رضا، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، ص ٢٢٤.

[٣] المصدر نفسه، ص ٢٢٥.





والجواب: أنّ هذا المعنى لا ينسجم مع السياق، وذلك يتّضح بملاحظة أنّ ما تمّ تفريعه في الرواية على تفويض الدين هو مسألة الزيادة على الصلوات لا شيء آخر، وبالتالي فالظاهر أنّ المراد من التفويض هو التشريع لا الحفظ.

٦- **الإشكال السادس**: وقد يُقال إنّ التفويض بمعنى أنّ إرادة النبيّ ﷺ تُعدّ تمهيدًا للتشريع الإلهيّ، لكن مصدر التشريع الحقيقيّ هو إرادة الله (عزّ وجلّ)، بمعنى أنّ إرادة الله تتعلّق بما تعلّقت به إرادة النبيّ، وهذا ما يمكن ان نحمل عليه عبارات (فرض النبيّ) الواردة في الروايات.

والجواب: إنْ كان المقصود أنّ إرادة النبيّ ﷺ التشريعيّة تقع في طول إرادة الله (عزّ وجلّ) وليست مستقلّةً عنها، فهذا صحيحٌ ولا يتنافى مع كونه ﷺ مشرّعًا بإذن الله، وإنْ كان المراد أنّ النبيّ مجرّد مُقترِحٍ، فقد تقدّم الجواب عن ذلك.

ثالثًا: هل فوض الله للنبيّ ﷺ حقّ التشريع مطلقًا؟

ثمّة جهتان يمكن تسليط الضوء عليهما هنا؛ إذ تارةً نتحدّث عن التفويض المطلق، أي حقّ التشريع الشامل بمعنى أنّ الله (عزّ وجلّ) قد أوكل إلى النبيّ ﷺ عمليّة التشريع بتمامها، وأخرى نتحدّث عن إطلاق في التفويض، بمعنى أنّ له أنْ يُشارك في كلّ مجالات التشريع.

أمّا بالنسبة إلى الجهة الأولى، أي حقّ التشريع الشامل، فمن المقطوع به أنّه لم يكن له مثل هذا الحقّ؛ لوجود تشريعات كان يبلّغها عن الله (عزّ وجلّ) للناس، وكان دوره ﷺ هو التبليغ والبيان فقط، بل أكثر الأحكام الشرعيّة من هذا القبيل.

وأمّا بالنسبة للجهة الثانية، أي الإطلاق في التفويض، بمعنى أنّ له أنْ يُشارك في كلّ مجالات التشريع، فلا دليل على أنّه ﷺ له مثل هذا الحقّ أيضًا، أو على الأقلّ أنّه لم يمارس هذا الحقّ على فرض ثبوته؛ وذلك لأنّه وإنْ كان هناك روايات

ظاهرها التفويض المطلق كما في صحيحة فضيل المتقدّمة، ولكن بقرينة ما ورد في الروايات الأخرى التي دلّت على وجود كثيرٍ من الوقائع، وخاصّة المهمّة منها التي كان النبيّ ﷺ ينتظر نزول الوحي فيها لبيان التكليف، نستفيد عدم وجود هذه الصلاحيّة له، إذ لو كانت صلاحيّاته مطلقةً تشمل مثل هذه الموارد، فلِمَ لم يبادر إلى التصرّف بنفسه من دون انتظار الوحي؟

مثلاً قد دلّت الآية الشريفة: ﴿**قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ...**﴾[١] على انتظاره لحكمه تعالى في مسألة القبلة، فلو كان الأمر مفوّضًا إليه ﷺ، لما احتاج إلى ذلك. وورد في صحيحة[٢] محمّد بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ الْيَهُودَ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: انْسُبْ لَنَا رَبَّكَ. فَلَبِثَ ثَلَاثاً لَا يُجِيبُهُمْ، ثمّ نَزَلَتْ ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾ إلى آخِرِهَا»[٣].

ومن المؤيّدات ما روي عَنْ الصادق عليه السلام:«**أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْخِيَارِ فَقَالَ:** إِنَّ زَيْنَبَ قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا تَعْدِلُ وأَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَقَالَتْ حَفْصَةُ: لَوْ طَلَّقَنَا لَوَجَدْنَا [فِي قَوْمِنَا] أَكْفَاء، فَأَنِفَ اللَّهُ (عزّ وجلّ) لِرَسُولِهِ وَاحْتَبَسَ الْوَحْيُ عَنْهُ عِشْرِينَ يَوْمًا، ثمّ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ: ﴿**يا أَيُّهَا النبيّ قُلْ لِأَزْواجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَياةَ الدُّنْيا وَزِينَتَها إلى** [إلى قوله تعالى] **مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾[٤]، فَاعْتَزَلَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِسْعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً فِي مَشْرَبَةِ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ[٥]، ثمّ دَعَاهُنَّ فَخَيَّرَهُنَّ فَاخْتَرْنَهُ، وَلَوِ اخْتَرْنَ أَنْفُسَهُنَّ لَكَانَتْ وَاحِدَةً بَائِنَةً»[٦].

[١] سورة البقرة، الآية: ١٤٤.

[٢] أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ محمّد بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ محمّد بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

[٣] الكافي، ج ١، ص ٩١، ح١.

[٤] سورة الأحزاب، الآية ٢٨ و٢٩.

[٥] المشربة: الغرفة.

[٦] الميرزا النوري، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ج ١٥، ص ٣٠٨.



وعليه فبإضافة هذه الروايات إلى الروايات التي أثبتت له حقّ التشريع وأثبتت إعماله لهذا الحقّ نستنتج أن له دائرةً معيّنةً، له حقّ التشريع فيها.

ما هي حدود دائرة حقّ التشريع الثابت للنبيّ صلى الله عليه وآله ؟

الأمر غير واضح المعالم بشكل دقيق، ولكن ممّا لا شكّ فيه أنّ تشريعاته ينبغي أنْ تُحدّ بحدود، ومنها:

- ألّا تتعارض مع القرآن الكريم، وهذا ما يمكن أن يفهم من النصوص الدالّة على عرض السنّة على القرآن، فقد ورد في صحيحة أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ[١] قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إلى الْكِتَابِ والسنّة وكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّه فَهُوَ زُخْرُفٌ»[٢]، ويؤيّده ما ورد في رواية هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ[٣] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «خَطَبَ النبيّ صلى الله عليه وآله بمِنًى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ»[٤]، إذًا النبيّ صلى الله عليه وآله ينفي بشكل صريح إمكان أنْ يصدر منه ما يخالف القرآن، وعليه فهذه الدائرة تكون خارج صلاحيّاته التشريعيّة.

- ألّا تحلّ حرامًا حرّمه الله، ولا تحرّم حلالًا أحلّه الله، فقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «... **رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله لَمْ يَكُنْ لِيُحَرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، وَلَا لِيُحَلِّلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، وَلَا لِيُغَيِّرَ فَرَائِضَ اللَّهِ وَأحكامهُ...** »[٥].

---

[١] محمّد بن يعقوب عن عدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ محمّد بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ.

[٢] الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١١، ح ٣٣٣٤٧.

[٣] محمّد بن يعقوب عَنْ محمّد بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ.

[٤] وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١١، ح ٣٣٣٤٨.

[٥] المصدر نفسه، ح ٣٣٣٥٤.

- ألّا تكون من القضايا الكبرى المصيريّة كما في قضيّة تغيير القبلة.

إذًا النبيّ ﷺ يتحرك في الدائرة التي لم يكن لله (عزّ وجلّ) فيها تشريع، أو بما لا يتنافى مع تشريعه على فرض وجوده.

وإضافة إلى ذلك يمكن أن يُلاحظ أنّ تصدّي النبيّ ﷺ للتشريع بنفسه لم يكن أمرًا شائعًا ولا معهودًا؛ لذا كان محلًّا لاستغراب وتعجّب بعض مَن علم بصدور بعض التشريعات منه ﷺ بلا استناد إلى الوحي كما تقدّم في الرواية الرابعة «... **فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ...** »، وهذا قد يؤيّد فكرة أنّ تشريع النبيّ إنّما كان في موارد جزئيّة محدودة وضيّقة.

رابعًا: أدلّة النافين للولاية التشريعيّة

الدليل الأوّل: آيات القرآن الكريم وروايات الأئمّة المعصومين عليهم السلام

هناك آياتٌ ورواياتٌ تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ هو وساطةٌ في الوحي ومبلِّغٌ فقط، ولا شأن له فيما وراء ذلك قال تعالى: ﴿**قُلْ إنمّا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إليَّ**﴾[١]، و﴿**إنمَّا أَتَّبِعُ ما يُوحى إليَّ مِنْ رَبيِّ**﴾[٢]، و﴿**إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ**﴾[٣]. وورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «... **رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَكُنْ لِيُحَرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، وَلَا لِيُحَلِّلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، وَلَا لِيُغَيِّرَ فَرَائِضَ اللَّهِ وَأَحكامهُ، كَانَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مُتَّبِعًا مُسَلِّمًا مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَ...** »[٤].

ويمكن مناقشة الاستدلال بالآيات بأنّها ليست بصدد بيان الحصر الحقيقيّ،

[١] سورة فصّلت، الآيّة: ٦.

[٢] سورة الأعراف، الآيّة: ٢٠٣.

[٣] سورة الأنعام، الآيّة: ٥٠. وسورة يونس، الآيّة: ١٥. وسورة الأحقاف، الآيّة: ٩.

[٤] الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٣، ح ٣٣٣٥٤.



وأنّ دور النبيّ ﷺ منحصرٌ بتلقّي الوحي؛ لأنّ في القرآن آيات عديدة تبيّن أنّ له أدوارًا أخرى كتزكية الناس: ﴿**هُوَ الَّذي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِه وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمهمّ الْكتابَ والْحِكْمَةَ**﴾[١]، والحكم بما أنزل الله: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللَّهُ**﴾[٢]، وإقامة العدل: ﴿**وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ**﴾[٣]، وغير ذلك. وعليه فلا ينفع الاستدلال بهذه الآيات لنفي كلّ دور ما عدا تلقّي الوحي عنه ﷺ ومنه التشريع؛ لأنّ هذا المعنى لا يستقيم بعد ملاحظة سائر الآيات التي يفسّر بعضها بعضًا.

ثمّ إنّه حتّى لو سلّمنا جدلاً بأنّ هذه الآيات تفيد انحصار دوره بتلقّي الوحي واتّباعه فما المانع من أن يكون قد أُوحيَ إليه ﷺ أنّ له حقّ التشريع، فيكون إعماله لهذا الحقّ اتّباعًا للوحي؟

وأمّا الرواية عن الرضا عليه السلام فتدلّ على أنّه ليس للنبيّ ﷺ أن ينقض ويلغي أحكام الله الصادرة، لا أنّه ليس له أن يشرع في طول تشريعات الله وبإذنه؛ لأنّه في ذلك يكون متّبعًا ما يوحى إليه، ولعلّه من ضمن ما أوحي إليه أنّ له حقّ في التشريع، فيكون استعمال هذا الحقّ من النبيّ اتّباعًا لما أوحي إليه.

الدليل الثاني: انتظار نزول الوحي

نقل أنّه في بعض المواطن كان الناس يطلبون من النبيّ ﷺ بيان حكم بعض الأمور، ومع ذلك كان النبيّ يتمهّل في الإجابة إلى أنْ ينزل الوحي، بل ربما كان للنبيّ رغبةٌ في شيءٍ ما، ومع ذلك لم يكن ليقدم على أي فعلٍ بانتظار الوحي، فلو كان له حقّ التشريع لما انتظر نزول الوحي.

ففي تفسير القمّيّ: "أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا يُعَيِّرُونَ بِرَسُولِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ أَنْتَ تَابِعٌ لَنَا

[١] سورة الجمعة، الآية: ٢.

[٢] سورة النساء، الآية: ١٠٥.

[٣] سورة الشورى، الآية: ١٥.

تُصَلِّي إلى قِبْلَتِنَا، فَاغْتَمَّ مِنْ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَمًّا شَدِيدًا، وخَرَجَ في جَوْفِ اللَّيْلِ يَنْظُرُ في آفَاقِ السَّمَاءِ، يَنْتَظِرُ بِأَمْرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى في ذَلِك"[١]، وأشارت إلى ذلك الآية ﴿**قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ...**﴾[٢].

وورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إِنَّ اللَّهَ (عزّ وجلّ)** حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّماوات والأَرْضَ وَلا يُخْتَلَى خَلاَهَا وَلا يُعْضَدُ شَجَرُهَا ولاَ يُنَفَّرُ صَيْدُهَا وَلاَ يُلْتَقَطُ لُقَطَتُهَا إِلَّا لِمُنْشِد، فَقَامَ إليه الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِب، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْإِذْخِرُ[٣] فإِنَّه لِلْقَبْرِ وَلِسُقُوفِ بُيُوتِنَا، فَسَكَتَ[٤] رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَاعَةً، وَنَدِمَ الْعَبَّاسُ عَلَى مَا قَالَ، ثمّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِلَّا الْإِذْخِرُ»[٥].

وفي مستدرك الوسائل عَنْ الصادق عليه السلام: «أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْخِيَارِ، فَقَالَ إِنَّ زَيْنَبَ قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: لَا تَعْدِلُ وأَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَقَالَتْ حَفْصَةُ: لَوْ طَلَّقَنَا لَوَجَدْنَا [في قَوْمِنَا] أَكْفَاءً فَأَنِفَ اللَّهُ (عزّ وجلّ) لِرَسُولِه وَاحْتَبَسَ الْوَحْيُ عَنْهُ عِشْرِينَ يَوْمًا، ثمّ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ ﴿**يا أَيُّهَا النبيّ قُلْ لِأَزْواجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَياةَ الدُّنْيا وَزِينَتَها[إلى قوله تعالى] مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾[٦] فَاعْتَزَلَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِسْعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً في مَشْرَبَةِ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ[٧] ثمّ دَعَاهُنَّ فَخَيَّرَهُنَّ فَاخْتَرْنَهُ، وَلَوِ اخْتَرْنَ أَنْفُسَهُنَّ لَكَانَتْ وَاحِدَةً بَائِنَةً»[٨].

---

[١] القمي، تفسير القمّيّ، ج ١، ص ٦٣.

[٢] سورة البقرة، الآيّة: ١٤٤.

[٣] اختلاه أي قطعه، يعضده أي يقطعه، الأذخر بكسر الهمزة نبت، (إلا لمنشد) أي لقاصد الإنشاد لا للتملك

[٤] سكت بانتظار الوحي.

[٥] الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٤٦، الحديث ٢٣١٦.

[٦] سورة الأحزاب، الآيّة: ٢٨ و٢٩.

[٧] المشربة: الغرفة.

[٨] الميرزا النوريّ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج ١٥، ص ٣٠٨.



ويُلاحَظ على هذا الدليل:

أوّلًا: المدّعى لا يدلّ على المطلوب؛ إذ المطلوب إثباته هو نفي أصل استحقاق التشريع من رأس، والمدّعى أخصّ من ذلك؛ لأنّ عدم تشريعه في بعض الموارد أقصى ما يمكن أن يدلّ عليه هو أنّه ليس له حقّ التشريع الشامل، وهذا لا يتنافى مع ثبوت حقّ التشريع له جزئيًّا، فلعلّ للنبيّ دائرة خاصّة له حقّ التشريع فيها، وهذه الموارد التي يُستدلّ بها هنا ليست من ضمن دائرته المجاز له فيها، فلا يدلّ ذلك على عدم ثبوت أصل حقّ التشريع له.

ثانيًا: نحتمل أنّ النبيّ ﷺ أُعطيَ حقّ التشريع بعد المدّة الأولى من البعثة، فقد ورد في الرواية: «**إنّ الله أدّب نبيّه فأحسن أدبه، فلمّا أكمل الأدب قال: ﴿إنّك لعلى خلق عظيم﴾، ثمّ فوض إليه أمر الدين ليسوس عبادة**»، فالرواية ظاهرها أنّه ﷺ كان نبيًّا، ومع كونه كذلك فقد أدّبه الله وأكمل الأدب له، ثمّ فوض إليه أمر الدين، وعليه فهناك فترة كان فيها نبيًّا لم يكن قد فوّض إليه أمر الدين، وهي فترة ما قبل إكمال الأدب.

لا يقال إنّ المقصود هو تأديب النبيّ وإكمال أدبه قبل كونه نبيًّا، فلما بعث نبيًّا كان قد كمل الأدب، وإنّما أطلق عليه لفظ (النبيّ) بملاحظة حاله الفعليّ لا السابق؛ لأنّ هذا المعنى وإنْ كان محتملاً، ولكن يبعّده أنّ الرواية تقول إنّه لمّا كمل الأدب نزل قوله ﴿**إنّك لعلى خلق عظيم**﴾، ثمّ بعد ذلك فوّض إليه، ومن المعلوم أنّه قبل نزول هذه الآية كانت هناك آيات كثيرة قد نزلت، وكان النبيّ مشتغلاً بتبليغ رسالات ربّه، وعليه فهناك مدّة كان فيها نبيًّا مبلّغًا هاديًا مرشدًا للناس، ومع ذلك لم يكن قد فوّض إليه الأمر.

ثالثًا: لا بدّ من تتبّع هذه الموارد، فهل هي شؤون مرتبطة بالفقه والتشريع ومع ذلك كان النبيّ يتمثّل نزول الوحي أم كانت من قبيل الأمور الاعتقاديّة أم التكوينيّة التي هي خارج محلّ الكلام في بحثنا؟ وهذا يحتاج إلى دراسة مستقلّة.

الدليل الثالث: القرآن الكريم تبيانٌ لكلّ شيء

ورد في القرآن الكريم أنّ القرآن تبيان لكلّ شيء: ﴿**وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ وهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرى لِلْمُسْلِمينَ**﴾[١]، وعليه فجميع الأحكام الشرعيّة التي تحتاجها البشريّة موجودة في القرآن، ومعه يفقد الفراغ القانونيّ معناه، فلا يبقى مجال لتشريع النبيّ ﷺ، وبناءً عليه فما هي التشريعات الجديدة التي سيأتي بها النبيّ؟! فإمّا أنْ ينقض ما جاء في القرآن وقد بيّنا أنّه لا حقّ له في ذلك، وهو لا يفعل ولم يفعل ذلك، وإمّا أن يأتي بشيء ليس موجودًا في القرآن، وهذا خلاف كون القرآن تبيانًا لكلّ شيء.

ويُلاحظ عليه:

أوّلًا: لا تنافي بين كون القرآن تبيانًا لكلّ شيء وبين كون حقّ التشريع ثابتًا للنبيّ ﷺ؛ لأنّ إعطاء هذا الحقّ للنبيّ لا تنحصر فائدته بالتشريع، بل له فوائد أخرى، منها إثبات شموخ مقام الرسول الأكرم وعلوّ منزلته، بحيث كان مؤهّلًا لهذا المنصب الخطير.

ثانيًا: لا تنافي بين كون القرآن تبيانًا لكلّ شيء وبين صدور التشريع منه ﷺ؛ لأنّه لا يبعد أن يكون القرآن تبيانًا بضميمة ما أمر به نفس القرآن من لزوم الأخذ بأوامر النبيّ والانتهاء عن نواهيه: ﴿**ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[٢]، وإلّا فمن الواضح أنّ هناك كثيرًا من الأحكام الشرعيّة بصورتها التفصيليّة غير موجودة في القرآن. نعم، بما أنّ القرآن قد بيّن طريقة الوصول إليها من خلال طاعة الرسول، فيكون قد بيّن هذه الأحكام، فيصحّ أن يُقال إنّه تبيان لكلّ شيء، فلا يكون هناك تنافٍ بين الآية وبين تشريع النبيّ، بل يكون بينهما تمام الانسجام والملائمة.

---

[١] سورة النحل، الآيّة: ٨٩.

[٢] سورة الحشر، الآيّة: ٧.

وهناك احتمال آخر أنْ يكون القرآن تبيانًا لكلّ شيء، ولكن ليس بنحوٍ واحد، بل هناك أشياء تمّ بيانها بطريقةٍ واضحةٍ تفصيليّة، وهناك أمور لم تبيّن كذلك، وإنّما تُستفاد من قواعد وأسرار موجودة في القرآن الكريم لا يعلمها إلّا النبيّ صلى الله عليه وآله، وعليه فهو يخرج هذه التشريعات بصورتها التفصيليّة النهائيّة ممّا استودعه الله إيّاه من أسرار في الكتاب، ويمكن أنْ يؤيّد هذا المعنى ما ورد من أنّ الله بيّن لنبيّه كلّ ما تحتاجه الأمّة إلى يوم القيامة، فقد جاء في رواية عمر ابن قيس[١] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئًا تَحْتَاجُ إليه الأمّة إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وبَيَّنَهُ لِرَسُولِه (وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلاً يدلّ عَلَيْهِ) وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى الْحَدَّ حَدًّا»[٢]، وعلى هذا الاحتمال أيضًا يكون النبيّ مشرّعًا بهذا النحو، فهو وإنْ استند إلى أسرار وقواعد خاصّة، ولكن التشريع النهائيّ يستند إليه صلى الله عليه وآله.

لكن يبقى هنا تأمل حاصله أنّ النبيّ بذلك قد يكون فقط مبلغًا ومفسّرًا لما شرّعه الله، لا أنّه هو المشرّع، إذ إنّ الحكم الذي أخرجه لنا بصورته النهائيّة كان قد علّمه الله إيّاه على صورة أسرار ورموز لا نفهمها نحن، ولكن هو يفهمها ويترجمها لنا بصورة تتناسب مع إدراكنا، مع الالتفات إلى أنّ هذا التأمّل إنّما يأتي في ما شرّعه النبيّ بعد نزول الآية وبعد أن بيّن الله له كلّ شيء، لا قبله.

ثالثًا: إنّ كون القرآن تبيانًا لكلّ شيء لا يتنافى مع صدور تشريع من النبيّ صلى الله عليه وآله قبل نزول هذه الآية، وقبل اكتمال نزول القرآن، إذ قبل نزوله بتمامه هناك أشياء لم تكن قد بُيّنت، وفي هذه المساحة يمكن أن تقع تشريعات النبيّ من دون أيّ إشكال، والكلام نفسه يأتي في مسألة تبيان الله كلّ شيء تحتاجه الأمّة للنبيّ؛ إذ إنّه من الممكن أنْ تكون تشريعاته صلى الله عليه وآله قد وقعت قبل أنْ يبيّن الله له كلّ شيء.

[١] عَنْهُ عَنْ محمّد بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ الْمَاصِرِ (ضعيفة).

[٢] الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ١٦، ح٣٤١٠٣.

الدليل الرابع: ما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يُوحى

قد يُقال إنّ هذه الروايات الدالة على التفويض تتعارض مع قوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى**﴾[١]؛ فإنّ الآية ظاهرة في أنّ كلّ ما نطق به النبيّ هو وحيٌ وليس من عنده، فالروايات الدالّة على تشريع النبيّ من عنده لا بدّ أن تطرح بعد تعارضها مع القرآن؛ إذ كلّ ما صدر منه من تشريعات هو وحي.

والجواب: إنْ كان المدّعى أنّ كلّ ما ينطق به النبيّ ﷺ مطلقًا هو وحي، فهذا واضح البطلان ومخالف للوجدان، إذ لا شكّ في أنّ النبيّ يتكلّم بكثيرٍ من الكلام العاديّ بما هو بشر. وإنْ كان المدّعى أنّ كلّ ما ينطق به من جهة دوره الرساليّ هو وحي، فهذا صحيح، ولكن هنا احتمالان:

الأوّل: أنْ يكون مرجع الضمير (هو) إلى القرآن لا إلى كلّ منطوق مرتبطٍ بالرسالة، وعلى هذا الاحتمال لا ينفع الاستدلال بالآية على المطلوب.

الثاني: أنْ يكون مرجع الضمير (هو) كلّ منطوقٍ مرتبطٍ بالرسالة، ويترتّب على هذا الاحتمال أنْ يكون كلّ تشريعٍ وحيًا، وهذا المعنى حتّى لو كان صحيحًا ولكن نقول إنّ الوحي ينقسم إلى قسمين:

١- وحي مباشر ينزل من السماء على قلب النبيّ ﷺ بجميع تفاصيله وجزئيّاته.

٢- ووحي غير مباشر وهو ما كان للوحي دور فيه على نحو تهيئة بعض المقدّمات أو إيجاد الشروط أو إمضاء ما يصدر من النبيّ، فعندما يبيّن الوحي للنبيّ المصالح والمفاسد الواقعيّة المرتبطة بتشريع الأحكام - مع ملاحظة أنّ معرفة هذه الأمور هي الركن الأساس في التشريع - هنا يكون تشريع المشرّع مستندًا إلى الوحي، فيصحّ تسميته وحيًا، وعندما يمضي الوحي ما شرّعه المشرّع،

---

[١] سورة النجم، الآيّة: ٣.

فهنا أيضًا يصحّ أن ننسب التشريع إلى الوحي.

الدليل الخامس: وما على الرسول إلّا البلاغ

ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿**وما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ**﴾[١] إضافة إلى آيات أخرى تحذّره صلى الله عليه وآله وسلم من استباق الوحي وتحذّره من اتّخاذ موقف دون الرجوع إلى الوحي، وبالتالي يُستفاد من ذلك انحصار وظيفته بالتبليغ، فلا صلاحيّة له للتشريع.

والجواب: هذا اللفظ ورد في آيتين أخريين: ﴿**قُلْ أطيعوا اللَّهَ وأطيعوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْهِ ما حُمِّلَ وعَلَيْكُمْ ما حُمِّلْتُمْ وإِنْ تُطيعُوهُ تَهْتَدُوا وما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبينُ**﴾[٢]، و﴿**وإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبينُ**﴾[٣].

أمّا الآية الأولى، فهي مسبوقةٌ ببيان مجموعةٍ من الأحكام الشرعيّة، ثمّ بعدها ذكر الله (عزّ وجلّ) الوعيد بالعقاب لمن عصاه بقوله: ﴿**اعلموا أنّ الله شديد العقاب**﴾، والوعد بالمغفرة والرحمة لمن أطاعه وأناب إليه بقوله: ﴿**وإنّ الله غفور رحيم**﴾، وفي هذا السياق أتى قوله: ﴿**ما على الرسول إلّا البلاغ**﴾، وبالتالي فسياق هذه الآية بيان أنّ النبيّ ليس له ربط بدفع العقاب عن العاصين ولا بأنْ يحمل المكلّفين على الطاعة، فالناس هم المسؤولون عن أعمالهم، ووظيفته صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المقام منحصرة بتبليغ الرسالة، وعليه فهذا الحصر ليس حصرًا حقيقيًّا وإنّما حصر إضافيّ نسبة إلى دفع العقاب أو الحمل على الطاعة، وبالتالي فليست الآية بصدد بيان أنّ وظيفة النبيّ منحصرة مطلقًا بالبلاغ ليكون فيها نفي للشريع.

---

[١] سورة المائدة، الآيّة: ٩٩.

[٢] سورة النور، الآيّة: ٥٤.

[٣] سورة العنكبوت، الآيّة: ١٨.

وأمّا الآية الثانية، فقد وردت في سياق أمر الله (عزّ وجلّ) الناس بإطاعته وإطاعة الرسول، ثمّ رتّب اهتداءهم على إطاعتهم له ﷺ، وفي هذا السياق أتى قوله: ﴿**وما على الرسول إلّا البلاغ**﴾، فيكون المعنى أنّ ما هو مطلوب من النبيّ هو الإبلاغ وهذا ما حمله هو، لا اهتداؤهم وهو ما حملوه هم، وهذا ما يتوقّف على طاعتهم، فليس عليه ﷺ أن يجبر الناس على الهداية وتقبّل دعوته.

أمّا الآية الأخيرة فليس لها صلة بالنبيّ ﷺ، بل وردت على لسان إبراهيم عليه السلام، فإنّه بعد أن أقام الحجّة على قومه هدّدهم مبديًا لهم عدم اكتراثه فيما لو كذّبوه أو لم يستجيبوا له، فهو قد أدّى وظيفته الإلهيّة في إبلاغ الدعوة.

الدليل السادس: ليس لك من الأمر شيء

جاء في الآية الكريمة: (**لَيْسَ لَكَ مِنَ الأمر شَيْءٌ أو يَتُوبَ عَلَيْهِمْ**)[1]، فهي تنفي أن يكون للنبيّ ﷺ شيء من الأمر، ولمّا كان حقّ التشريع شيئًا، فهو منفيٌّ عنه ﷺ بمقتضى الآية.

والجواب: إنْ كان المدّعى أن الآية تنفي أنّه ليس له من الأمر شيء على نحو الاستقلال، فهذا صحيح، فمن دون إذن الله ليس له حقّ تشريع ولا أيّ شيء آخر؛ إذ لا يخرج شيء في الوجود عن سلطان الله (عزّ وجلّ).

وإنْ كان المدّعى أنّ الآية تنفي أنّه ليس له من الأمر شيء حتّى بإذن الله، فهذه الدعوة غير صحيحة، إذ إنّ الآيات الشريفة نفسها تثبت أنّ له أشياء ككونه موحى إليه ومبلّغًا ومزكّيًا ومعلّمًا.

وأمّا إذا كان المدّعى أنّ الآية تنفي أنّه ليس له من الأمر شيء حتّى بإذن الله باستثناء ما ثبت له بالدليل، فيكون من قبيل الخاصّ بعد العامّ، فهنا نقول قد ثبت بالدليل أنّه مأذونٌ له في التشريع بمقتضى الروايات المتقدّمة، وهي صحيحة

[1] سورة آل عمران، الآية: ١٢٨.

السند وصريحة الدلالة.

الدليل السابع: ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين

ورد في القرآن قوله (عزّ وجلّ): ﴿**ولو تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاويلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمين**﴾[١]، وهذا ينفي أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد قال شيئًا من عنده، وبالتالي لن يكون التشريع حقًّا له، فضلاً عن أن يكون قد صدر منه.

ويناقش بأنّ التقوّل يكون مع عدم الإذن، أمَا وقد ثبت إذن الله (عزّ وجلّ) له بالتشريع، فلا يكون الأخذ بهذا الحقّ تقوّلاً عليه، بل يكون إعمالاً لحقّ أعطاه الله (عزّ وجلّ) إيّاه. نعم، ما وراء ذلك يكون تقوّلاً، ولكنّه خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا شكّ في أنّه ليس لأحد التشريع بنحوٍ مستقلٍّ بلا إجازة من الله (عزّ وجلّ).

[١] سورة الحاقّة، الآيّة: ٤٤ - ٤٥.

خاتمة:

تبيّن في البحث أنّ الولاية التشريعيّة أو حقّ التشريع الذي نبحث عنه نقصد به إعطاء الله (عزّ وجلّ) النبيَّ ﷺ حقَّ أنْ يضع الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الثابتة التي لا تتغير بتغير مقتضيات الزمان والمكان والظروف المختلفة، والتي تكون مع التكاليف الصادرة من الله (عزّ وجلّ) على حدٍّ سواء من ناحية لزوم طاعتها وعدم إمكان إبطالها من أي أحد، فللنبي ﷺ أنْ يتصرّف فيها ابتداءً من دون أن يكون مجرّد ناقلٍ ومبلّغٍ عنه (عزّ وجلّ)، وأنّ حقّ التشريع بالأصالة والاستقلال هو لله (عزّ وجلّ)، وإنّ إعطاء حقّ التصرّف بالتشريع لغير الله (عزّ وجلّ) لا استحالة فيه في نفسه طالما هو بإذن الله.

وذكرنا أنّ إشكال عدم الفائدة في تفويض هذا الحقّ غير وارد، لوجود فائدة كإظهار مقام النبيّ وامتحان الخلق في الطاعة. وأوضحنا أنّ الثمرة العمليّة لهذا البحث موجودة، ولو كانت جزئيّةً، وهي إثبات وجود تشريعات مختلفة عن تشريعات الله، وهذا ما يترتّب عليه اختلاف في الخصوصيّات والأحكام بين النوعين ـ لا من جهة عدم التغير بتغير مقتضيات الزمان والمكان ولزوم الطاعة وعدم امكان ابطالها ـ بل من جهة أخرى ككون تشريعات الله دومًا ثابتةً لا يتطرّق إليها الوهم ـ بالمعنى الذي اوضحناه في محله ــ بخلاف تشريعات النبيّ التي قد لا تكون كذلك.

وتعرّضنا إلى اختلاف آراء علماء الإماميّة في مسألة الولاية، فبين قائلٍ بانحصار التشريع بالله وأنّ للنبيّ فقط إصدار الأحكام الولائيّة المرتبطة به بوصفه حاكمًا، وبين من يرى أنّ النبيّ مفوّض في التشريع، وأصحاب هذا القول ينقسمون إلى فئة ترى أنّ دائرة التفويض واسعةٌ، وفئة ترى أنّ دائرة التشريع ضيّقةٌ ومرتبطةٌ ببعض الموارد الجزئيّة الخاصّة لأجل أهدافٍ محدّدة كإبراز مكانة النبيّ ﷺ، وتعظيم مقامه الشريف، وامتحان طاعة الخلق.



ولاختلاف كلمات العلماء في معالجة المسألة على مستوى الدليل نفيًا وإثباتًا، وكذا لاختلافهم في كيفيّة فهم وتوجيه روايات التفويض والآيات التي قد تكون مرتبطة بالموضوع، فقد تعرّضنا لكلّ روايةٍ ولكلّ دليلٍ على حدة دون إشارة إلى صاحب القول غالبًا.

وذكرنا أنّه ممّا اُستدلّ به المثبتون للتفويض هو الروايات، وكثيرٌ منها صحيح السند، وورد فيها عباراتٌ من قبيل (فوّض إليه، فوض إلى نبيّه، حرّم رسول الله، وضع رسول الله، فوّض إليه أمر الدين)، وبعضها يدلّ على إضافته ﷺ عددًا من الركعات على الصلوات اليوميّة، ومنها ما يدلّ على تحريمه المسكرات غير الخمر، ومنها ما يدلّ على تشريعه النوافل اليوميّة وتشريعه إرث الجدّ وتشريعه ديّة النفس والعين وغير ذلك، وقد ذكرنا ما يرِد عليها من إشكالات وردود.

وممّا استدلّ به أيضًا الآيتان في قوله تعالى: ﴿**يحرّمون ما حرّم الله ورسوله**﴾،و ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾، وذكرنا ما في الاستدلال من النقاش والإشكالات.

وفيما يرتبط بدائرة التفويض ذكرنا أنّه ليس للنبيّ ﷺ حقّ التشريع الشامل، وكذا لم يثبت له الإطلاق في التفويض، بمعنى أنّ له أن يشارك في كلّ مجالات التشريع، أو على الأقل أنّه لم يمارس هذا الحقّ على فرض ثبوته، وذكرنا أنّ له دائرة معيّنة له حقّ التشريع فيها أبرز معالمها أن لا تتعارض مع القرآن، لا تحلّ حرامًا حرّمه الله ولا تحرّم حلالاً أحلّه الله، وأن لا تكون من القضايا الكبرى المصيريّة.

وأنّه استدلّ النافون بمجموعة من الآيات منها ﴿**قُلْ إنمّا أَنَا بَشَرٌ مثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ**﴾، و﴿**ونَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْيانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرى لِلْمُسْلمينَ**﴾، و﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى**﴾، و﴿**وما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ**﴾، و﴿**لَيْسَ لَكَ مِنَ الأمر شَيْءٌ أو يَتُوبَ عَلَيْهِمْ**﴾، و﴿**ولو تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاويلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمين**﴾، وذكرنا ما فيها من نقاش وإشكالات.

واستدلّ أيضًا بوجود وقائع كان النبيّ يتمهّل في الإجابة فيها إلى أن ينزل الوحي، فلو كان له حقّ التشريع، لما انتظر نزول الوحي، وذكرنا ما في هذا الاستدلال من نقاش.

والنتيجة: أنّ القدر المتيقّن هو ثبوت حقّ التشريع للنبيّ ﷺ واستعمال هذا الحقّ في الأحكام الكلّيّة الثابتة في موارد جزئيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. الحرّ العامليّ، محمّد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسّسة آل البيت، قم، ط١، ١٤٠٩ق.

٣. الصدوق، ابن بابويه، محمّد بن عليّ، من لا يحضره الفقيه، الناشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم، قم، ط ٢، ١٤١٣هـ.

٤. القمّيّ، عليّ بن إبراهيم، تفسير القمّيّ، دار الكتاب، قم، ط ٣، ١٤٠٤ق.

٥. گلپايگانى، السيّد محمّد رضا الموسويّ، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، مجلّد واحد، دار القرآن الكريم، قم، ط ١، ١٤١٣ق.

٦. الكلينيّ، أبو جعفر، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط٤، ١٤٠٧ق.

٧. المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، الناشر: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ق.

٨. النوريّ، حسين بن محمّد تقي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسّسة آل البيت، قم، إيران، ط١، ١٤٠٨هـ.

اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

(دراسة تحليليّة نقديّة)

الشيخ محمد بعلبكي(*)

* أستاذ علم الفقه في حوزة آل البيت - بيروت. .

الملخّص

اتّفقت كلمة المسلمين على أنّ رسول الله ﷺ كان يتلقى رسالات الله تعالى عبر الوحي، ثم يبلِّغ ما تلقّاه للناس، وأنّه معصومٌ في عمليّة التلقي والتبليغ، ووقع الاختلاف بينهم في أنّه ﷺ هل يجتهد برأيه فيما لا وحي ولا نصّ فيه؟

وأجمع علماء الإماميّة على أنَّ النبيّ ﷺ لم يكن متعبَّدًا بالاجتهاد بالرأي، وأنَّه لا ينفصل عن التعاليم الإلهيّة والهداية الربانيّة في كلّ ما يصدر منه، بينما اختلف علماء الجمهور في ذلك؛ فذهب جماعةٌ منهم إلى أنَّ النبي يجتهد في الأحكام الشرعية، وتوقّف جماعةٌ في ذلك، ثم اختلف القائلون باجتهاده في أنّه هل يخطئ فيما اجتهد فيه أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنّه لا يخطئ، وبعضهم إلى أنّه يخطئ ولكن لا يُقرّ على الخطأ.

وفي هذا البحث ندرس دعوى اجتهاد النبيّ ﷺ، مبتدئين ببيان حقيقة الاجتهاد، ثم بيان آراء علماء الجمهور في المسألة وبيان مرادهم من اجتهاد النبيّ وأدلّتهم على ذلك، ثم بيان إجماع علماء الإماميّة على عدم اجتهاد النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، برأيه في الأحكام الشرعيّة والمسائل الدينيّة وأنّه ملهَمٌ مسدَّدٌ في جميع ذلك، ثم ذكر الأدلة على بطلان الرأي القائل باجتهاده، موضحين أنَّ هذا القول إنّما نشأ بسبب الأحاديث الموضوعة أو المنقولة بالمعنى بتوسّعٍ وتحريف من الناقلين، ولغرض تصحيح اجتهاد الصحابة، وبسبب الجهلِ بمنابع العلم النبوي، والجهل بطبيعة العصمة ودائرتها.

ولمّا كان هذا البحث يتّصل بكيفيّة صدور الأحكام الشرعيّة والمسائل الدينيّة عن النبيّ ﷺ، كانت النتيجة التي يُتوَصَّل إليها فيه تؤثِّر على الرؤية الى الشخصيّة النبويّة، وتحليل أقواله وأفعاله ﷺ، وتنعكس على المباحث الاعتقاديّة المعرفيّة من جهة، وعلى مباحث التاريخ والسيرة من جهةٍ أخرى، ومن ههنا يتبيّن خطر هذا البحث.

الكلمات المفتاحية

اجتهاد النبي ﷺ ، العصمة ، الرأي، الحكم الشرعي.

The Ijtihad of the Prophet - peace be upon him
A critical analytical study

Sheikh Muhammad Baalbaki

Abstracts

The Muslims agreed that the Messenger of Allah (may Allah's peace and blessings be upon him) used to receive the messages of Allah Almighty through revelation, and then communicate what he received to people and that he is infallible in the process of receiving and reporting, and the difference between them occurred in that (may Allah's peace and blessings be upon him) should he strive with his opinion on what is not revealed or stipulated in it?

The scholars of the Imams unanimously agreed that the Prophet (may Allah's peace and blessings be upon him) was not a worshipper of ijtihad by opinion and that he is inseparable from the divine teachings and divine guidance in everything that comes from him, while the scholars of the public differed in that. Some argued that he did not sin, and some that he made mistakes but did not admit the mistake.

In this research, we study the claim of ijtihad of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), starting with the statement of the fact of ijtihad, then the statement of the opinions of the scholars of the public in the matter and the statement of their intention from the Prophet's ijtihad and their evidence for that, then the statement of the consensus of the scholars of the Imamate on the lack of ijtihad of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), with his opinion on the legal provisions and religious issues and that he is inspired in all that, and then mentioned the evidence for the invalidity of the opinion that his ijtihad, explaining that this saying only arose because of the hadiths placed or Transmitted in the sense of expansion and distortion of the carriers, and to correct the ijtihad of the Companions, and because of ignorance of the sources of prophetic knowledge, and ignorance of the nature of infallibility and its circle.

since this research is related to the issuance of legal rulings and religious issues from the Prophet (peace and blessings of Allah on him and his family), the result reached affects the vision of the Prophet's personality, and the analysis of his words and deeds (peace and blessings of Allah on him and his family), and reflected on the cognitive belief investigations on the one hand, and the investigations of history and biography on the other hand, and here the danger of this research is evident.

Keywords: Ijtihad of the Prophet, infallibility, opinion, legal ruling

أوّلًا: تحديد مفهوم الاجتهاد لغةً واصطلاحًا

أ. الاجتهاد لغة

الاجتهاد مصدر اجتهدَ، مشتق من الجُهد، ومعناه بلوغ غاية الوسع في السعي وراء أمرٍ ما. وهذا هو المعنى المتبادر إلى الأذهان عند إطلاق لفظ الاجتهاد، قال ابن الأثير في النهاية: «الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعالٌ من الجُهد: الطاقة»[١]. وقال الفيومي في المصباح: «اجتهدَ في الأمر بذلَ وسعَه وطاقتَه في طلبه ليبلغ مجهودَه ويصل إلى نهايته»[٢]. وقال السيد المرتضى – رحمه الله - في الذريعة: «فأما الاجتهاد فموضوعٌ في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصُّل إليه بالمشقة، كحمل الثقيل وما جرى مجراه»[٣].

وبذلك يتبيّن أنَّ ما ورد في كلمات بعض الأصوليين من تعريف الاجتهاد بتحمُّل الجهد والمشقة غير دقيق، فإنَّ كلمة الاجتهاد لا تستعمل إلا في ما كان بلوغ الغاية فيه مستلزمًا للتعب والمشقة عادة، ومن ثَم التبس معنى الشيء بمورد استعماله ولازمه، يقال اجتهد فلان في حمل الصخرة، ولا يقال اجتهد في حمل الورقة، فالمشقّة ليست داخلةً في قوام معنى الاجتهاد لغةً، بل هي أمرٌ خارج عن المعنى لازم له.

ب. الاجتهاد اصطلاحًا

أُطلق الاجتهاد لدى الجمهور في القرن الثاني على إثبات الأحكام الشرعيّة أو الموضوعات الخارجيّة بوساطة القياس، واشتهرت مدرسة أهل الرأي بإمامة

[١] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج١، ص٣٣٩.

[٢] الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج١، ص١١٦.

[٣] المرتضى، الذريعة، ج٢، ص٦٧٢.

أبي حنيفة (المتوفي ١٥٠ هـ)، بالقياس، وأكثرت من استعماله في إثبات الأحكام الشرعيّة؛ فالاجتهاد والرأي والقياس كلمات يراد بها معنى واحد لدى جمهور العامة في تلك الحقبة، قال الشافعي في الرسالة: «قال: فما القياس أهو الاجتهاد أم هما متفرقان؟، قلت: هما اسمان لمعنى واحد، قال: فما جماعهما؟ قلت: كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ، أو على سبيل الحق فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه حُكْمٌ اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِبَ الدلالةُ على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس»[١].

فكلمة الاجتهاد في أولى استعمالاتها كان المراد بها الوصول إلى الحكم من خلال الظنّ والرأي عند فقد النص، ولم تكن تطلق على عملية استنباط الأحكام من ظواهر الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، ومثل ذلك كان يُسمَّى بالاستنباط أو التفقُّه، فالفقيه لدى الجمهور حيث لا يجد النص على الحكم كان يجتهد ويرى رأيه فيه، قال الشافعي في الرسالة: «لا يحلّ القياسُ والخبرُ موجودٌ كما يكون التيمم طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارةً إذا وُجد الماء، إنّما يكون طهارةً في الإعواز»[٢].

ويرى جماعةٌ من علماء الجمهور بأنَّ بدايات الاجتهاد كانت من بعض الصحابة في زمان النبي ﷺ، واحتجّوا على ذلك بحديث معاذ بن جبل حيث قال: «**لمّا بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال لي: بم تَقضي إنْ عَرض قضاءٌ؟ قال: قلتُ أقضي بما في كتاب الله: قال: فإنْ لم يكن في كتاب الله؟ قال: قلتُ أقضى بما قَضى به الرسولُ: قال: فإنْ لم يكن فيما قضى به الرسول؟ قال: قلتُ أجْتهدُ رأيي ولا آلو**»[٣].

[١] الشافعي، الرسالة، ص٥٩٢.

[٢] الشافعي، الرسالة، ص٥٩٩.

[٣] ابن سعد، الطبقات الكبير، ج٢٢ ص ٣٠٠.




بل المعروف بينهم أنَّ في الصحابة عددًا غير يسيرٍ كان يجتهد برأيه في الدين؛ حتى ذكر ابن حزم في رسالته المسمّاة (أصحاب الفتيا من الصحابة)[١]، مائة واثنين وستّين مفتيًا في دين الله من الصحابة ما بين رجلٍ وامرأة، ومن المكثرين في الفتوى جماعةٌ منهم عمر بن الخطّاب الذي وصفه ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج قائلاً:

«كان مجتهدًا يعمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ويرى تخصيص عمومات النص بالآراء وبالاستنباط من أصول تقتضي خلاف ما يقتضيه عموم النصوص، ويكيد خصمه، ويأمر أمراءه بالكيد والحيلة، ويؤدّب بالدرّة والسوط من يتغلّب على ظنّه أنّه يستوجب ذلك، ويصفح عن آخرين قد اجترموا ما يستحقّون به التأديب، كلّ ذلك بقوّة اجتهاده وما يؤدّيه إليه نظره، ولم يكن أمير المؤمنين عليه السلام يرى ذلك، وكان يقف مع النصوص والظواهر، ولا يتعدّاها إلى الاجتهاد والأقيسة، ويطبّق أمور الدنيا على أمور الدين، ويسوق الكل مساقًا واحدًا، ولا يضع ولا يرفع إلّا بالكتاب والنص، فاختلفت طريقتاهما في الخلافة والسياسة»[٢].

والروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام التي تذمّ الاجتهاد تريد به هذا المعنى المرادف للقياس والرأي، وأطبق علماء الإمامية تبعًا للأئمة عليهم السلام على بطلان الاجتهاد بهذا المعنى وعدم حجيّته في إثبات الأحكام الشرعيّة، ومن ثَمَّ أخذ الاجتهاد لديهم معنى آخر مغايرًا للمعنى الذي كان يطلق عليه لدى الجمهور، فأُطلِقَ على عملية الاستنباط التي يمارسها الفقيه للوصول الى الحكم الشرعي، فعرّفه العلاّمة الحِلّي في نهاية الوصول بأنّه: «استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيءٍ من الأحكام الشرعيّة بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير»، وعرّفه الشيخ حسن

[١] ابن حزم، جوامع السيرة، ص٣٢٣.

[٢] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٠ ، ص ٢١٢.

صاحب المعالم بأنّه: «استفراغ الفقيه وسعَه في تحصيل الظن بحكم شرعي»[١].

والمراد من الظنّ، الظنّ المعتبر الذي جعله الشارع حجّةً وطريقًا يجوز سلوكه للوصول إلى الأحكام الشرعيّة، مثل الظنّ المستفاد من ظواهر الآيات القرآنيّة وأحاديث المعصومين عليهم السلام، وما شابه ذلك من الظنون التي قام الدليل على اعتبارها، أمّا الظنّ المستفاد من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فليس من الاجتهاد المشروع والمصطلح عليه لديهم.

والاجتهاد إنّما يتمّ اللجوء إليه عند العجز عن الوصول إلى واقع اللوح التشريعي، وفي غير الأحكام المعلومة من الشرع بالقطع واليقين كوجوب الصلاة والصيام والحج، وأنَّ هذه الأمور لا يجري فيها الاجتهاد؛ لأنّ الغرض من الاجتهاد الوصول إلى الحجّة على الحكم فإنْ كان الحكم واصلاً بطريقٍ قطعي انتفت الحاجة إلى الاجتهاد.

ثانيًا: أقوال علماء الجمهور في مسألة اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

اختلف علماء الجمهور في مسألة اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، على أقوال:

القول الأوّل: الجواز عقلاً والوقوع سمعًا

وهذا القول نسبه جماعةٌ إلى الشافعي، منهم الرازي في المحصول[٢]، وفي هذه النسبة نظر لأنّا بعد التأمّل في كتابه لم نجده قائلاً بذلك، فانظر إلى كلامه في الرسالة حيث قال:

«والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله فيما ليس فيه نصُّ كتاب. فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن

[١] العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص٢٣٨.

[٢] الفخر الرازي، المحصول، ج٦، ص٧.



يَسُنَّ فيما ليس فيه نصُّ كتاب، ومنهم من قال: لم يسنَّ سُنّةً قط إلاّ ولها أصل في الكتاب، كما كانت سُنَّته لتبيين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سنَّ من البُيُوع وغيرها من الشرائع؛ لأن الله قال: (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)، وقال: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) فما أحلَّ وحرَّم فإنمّا بيَّن فيه عن الله، كما بَيَّن الصلاة، ومنهم من قال: بل جاءته به رسالةُ الله، فأثبتتْ سُنَّتَه، ومنهم من قال: أُلْقِيَ في رُوعه كلُّ ما سَنَّ، وسُنَّتُه الحكمةُ: الذي أُلقي في رُوعه عن الله، فكان ما أُلقي في روعه سُنّتَه»[١].

وبعد أن ذكر أقوالاً أربعةً في المسألة آخرها أنّ سُنّته ممّا أُلقي في روعه، جاء بحديثٍ يشهد لهذا القول وعلَّق عليه، وكلامه هذا إنْ لم يُفهَم منه نفي اجتهاد النبيّ ﷺ، فعلى أقلّ تقدير يستفاد منه توقّفه وعدم إبداء رأي في المسألة. كما ذكر في كتاب الأم[٢] أقوالاً ثلاثةً تتّفق على أنَّ سُنّته ﷺ، لا تخرج عن كونها إمّا وحيًّا وإمّا إلهامًا من الله تعالى، وإنمّا ذكرنا كلام الشافعي تنبيهًا على وجود اضطرابٍ وتساهلٍ لدى الجمهور في نسبة الأقوال إلى علمائهم وخاصّة المتقدّمين منهم.

والقول باجتهاد النبيّ هو المحكي عن القاضي أبي يوسف، والقاضي عبد الجبّار، وهو قول أبي الحسين البصري في المعتمد، والرازي في المحصول، والآمدي في الإحكام[٣]، وابن الحاجب في المختصر، والإيجي في شرحه[٤]، ونُسِبَ إلى أكثر علمائهم القول بذلك.

القول الثاني: عدم الجواز عقلاً وعدم الوقوع سمعًا

وهو المحكي عن أبي عليّ الجبّائي، وابنه أبي هاشم، وحكي عنهما التفصيل

---

[١] الشافعي، الرسالة، ج١ ص ٩٠.

[٢] الشافعي، الأم، ج٥، ص ١٣٦.

[٣] الآمدي، الإحكام، ج٤، ص١٧٧.

[٤] الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ج٣ ص ٥٨٤.

فيقع منه في الحروب دون غيرها، والمنسوب إلى متكلّمي الأشاعرة وأصحاب الرأي عدم جواز اجتهاد النبيّ في الأحكام الشرعيّة بقولٍ مطلق، وهو رأي ابن حزم حيث قال في الإحكام: « ولا سبيل إلى اجتهاد النبيّ ﷺ في شرع الشرائع، والأوامر عنده واردة متيقّنة، ولا إشكال فيها، يعلم خاصّها من عامّها، وناسخها من منسوخها، ومستثناها من المستثنى منه، علم يقينٍ ومشاهدةٍ في جميع ما أُنزل إليه، وأمّا الاجتهاد الذي كلفناه فهو طلب هذه المعاني، ولم نشاهدها كلّها فنعلمها، لكن نقبلها من الثقات الذي أمرنا الله تعالى بقبول نذارتهم إلى أن يبلغونا إلى الذين شاهدوا، وهم ونحن لا نعلم كلّ ذلك علمَ يقينٍ... وأمّا أمور الدنيا ومكايد الحروب ما لم يتقدّم نهيٌ عن شيء من ذلك، وأباح (صلّى الله عليه وسلّم) تعالى له التصرّف فيه كيف شاء فلسنا ننكر أن يدبّر عليه السلام كل ذلك على حسب ما يراه صلاحًا فإن شاء الله تعالى إقراره عليه أقره وإن شاء إحداث منع له من ذلك في المستأنف منع إلا أنَّ كل ذلك مما تقدَّم الوحي إليه بإباحته إيّاه ولا بد، وأمّا في التحريم والإيجاب فلا سبيل إلى ذلك البتّة»[1].

ولا بدّ من التنبّه إلى ابن حزم يرى أنّ للنبيّ أنْ يجتهد في أمور الدنيا والحروب وما شابه ذلك، ولكن ما يصدر عنه في ذلك ليس تشريعًا فإنّ التشريع لا يكون إلا لله تعالى، فكأنّه يرى أنّ ما يصدر عن النبيّ في شؤون الإمامة ليس من الأمور التشريعيّة بل التدبيريّة كما سيأتي الكلام حول ذلك، فرأيه في الحقيقة نفي بقولٍ مطلقٍ للاجتهاد في الأحكام الشرعيّة وإن جعل أكثر الباحثين قوله ضمن من يرى التفصيل.

القول الثالث: عدم الوقوع

يظهر هذا القول من البخاري حيث عنونَ أحدَ أبواب الصحيح قائلاً: «بَابُ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْأَلُ مِمَّا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي أَوْ لَمْ يُجِبْ حَتَّى يُنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَلَمْ يَقُلْ بِرَأْيٍ وَلَا بِقِيَاسٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿بِمَا

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٥، ص٧٠٠.



أَرَاكَ اللهُ﴾[١]»[٢]، كما نسبه ابن تيمية إلى أحمد فقال في المسودة: «لم يكن عند أحمد شيء مجتهد فيه»[٣]، كما نُسِبَ إلى أحمد القول بالاجتهاد.

القول الرابع: التوقّف في الوقوع

وهو المنسوب للشّافعي أيضًا، وقد تقدَّم أنّ كلامه في الرسالة أظهر بعدم اجتهاد النبيّ، ولكن نسبة التوقّف إليه تبقى أدقّ من نسبة القول بالاجتهاد إليه، والمحكي عن الباقلاني التوقّف في وقوع الاجتهاد منه ﷺ، وهو رأي الغزالي[٤]، وأبي المعالي الجويني[٥]، بل نَسب الرازي في المحصول[٦] والسبكي[٧] في الإبهاج التوقُّف إلى أكثر المحقّقين.

القول الخامس: التفصيل بين الحروب والأحكام الشرعيّة

وهو المحكي عن الجبائيين[٨]، وجماعةٍ أنّهم جوّزوا اجتهاده ﷺ، في أمور الحرب دون الأحكام الشرعيّة.

هل يُخطئ النبي ﷺ فيما يجتهد فيه

والقائلون من علماء الجمهور بوقوع الاجتهاد من النبيّ ﷺ، اختلفوا في أنّه هل يُخطِئ في اجتهاده أو لا، فالمنسوب إلى الأكثر القول بأنّه يجوز أن يُخطئ

[١] سورة النساء، الآية:١٠٥.

[٢] البخاري، صحيح البخاري، ج٩، ص١٠٠.

[٣] آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص٥٠٨.

[٤] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص٣٤٦.

[٥] الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج٣، ص ٤١٠.

[٦] الرازي، المحصول، ج٦، ص ٧.

[٧] السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج٧، ص ٢٨٧٠.

[٨] الطوسي، العدّة في الأصول، ج٢، ص٧٣٤.

ولكن لا يُقرّ على خطئه، والمنسوب إلى بعضهم أنّه لا يجوز أنْ يخطئ، قال الخطّابي في أعلام الحديث: «وأكثر العلماء متّفقون على أنّه قد يجوز على رسول الله ﷺ الخطأ فيما لم ينزل عليه فيه وحي، ولكنّهم مجمعون على أن تقريره على الخطأ غير جائز»[1].

وقال الآمدي في الإحكام: «الْقَائِلُونَ بِجَوَازِ الِاجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ الْخَطَأَ عَلَيْهِ فِي اجْتِهَادِه، فَذَهَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى الْمَنْعِ مِنْ ذَلِكَ، وَذَهَبَ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا وَالْحَنَابِلَةُ وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ وَالْجُبَّائِيُّ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى جَوَازِهِ، لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَا يُقَرَّ عَلَيْهِ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ»[2].

فبعد أن أجازوا الاجتهاد على النبيّ أجازوا عليه الخطأ فيما يجتهد فيه، وسنبيّن بطلان هذه الآراء بإذن الله تعالى.

ثالثًا: تحديد مراد علماء الجمهور من اجتهاد النبيّ ﷺ

يُحتمل في معنى الاجتهاد الذي نسبوه إلى النبيّ ﷺ، المعاني الآتية:

الأول: الاجتهاد في النصّ القرآني

وهذا يحتمل معنيين:

١- أن يكون المراد بالاجتهاد في النصّ القرآني العلم بالأحكام الشرعيّة من نصوص الكتاب، وهذا المعنى ممّا لا خلاف فيه ولا شبهة تعتريه، ولكنه ليس اجتهادًا؛ إذ لا معنى للاجتهاد في النصوص.

٢- أن يكون المراد بالاجتهاد في النصّ القرآني استظهار دلالات الألفاظ القرآنيّة التي فيها خفاء مثل البحث عن المراد من المجمل، والمتشابه، والمشترك،

[1] الخطابي، أعلام الحديث «شرح صحيح البخاري»، ج١، ص ٢٢٥.

[2] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٢١٦.



والتمييز بين الحقيقة والمجاز، والناسخ والمنسوخ، والبحث عن المخصِّص للعام والمقيّد للمطلق، وهذا المعنى فيه خلافٌ بينهم:

فيظهر من الشافعي في الرسالة أنّ ما بيَّنه رسول الله ﷺ، من فرائض القرآن هو بيانٌ من الله تعالى على لسان نبيّه، قال في كتاب الرسالة: «ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبينَّ كيف هو على لسان نبيّه، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه»[١]، وقال في موضع آخر: «فلم أعلمْ من أهل العلم مخالفًا في أنّ سنن النبيّ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرّعان: أحدهما ما أنزل الله فيه نصَّ كتاب، فبينّ رسول الله مثل ما نصَّ الكتاب، والآخر ممّا أنزل الله فيه جملة الكتاب، فبينّ عن الله معنى ما أراد، وهذا الوجهان لم يختلفوا فيهما»[٢].

وصرَّح ابن الهمام[٣] في كتاب التحرير أنَّ الاجتهاد في حقّ النبيّ مخصوصٌ بالقياس، قال ابن أمير حاج في شرحه على تحرير ابن الهمام: « (وَهُوَ) أَيْ الِاجْتِهَادُ (فِي حَقِّهِ) - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - (يَخُصُّ الْقِيَاسَ بِخِلَافِ غَيْرِهِ) مِنْ الْمُجْتَهِدِينَ (فَفِي دَلَالَاتِ الْأَلْفَاظِ) عَلَى مَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْهَا لِعُرُوضِ خَفَاءٍ وَاشْتِبَاهٍ فِيهِ يَكُونُ لِغَيْرِهِ فِيهَا الِاجْتِهَادُ (وَ) فِي (الْبَحْثِ عَنْ مُخَصِّصِ الْعَامِّ وَ) بَيَانُ (الْمُرَادِ مِنْ الْمُشْتَرَكِ وَبَاقِيهَا) أَيْ الْأَقْسَامِ الَّتِي فِي دَلَالَتِهَا عَلَى الْمُرَادِ خَفَاءٌ مِنْ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْكِلِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُتَشَابِهِ عَلَى قَوْلِ الْقَائِلِينَ الرَّاسِخِ فِي الْعِلْمِ بِعِلْمِ تَأْوِيلِهِ ... ثُمَّ هَذَا بِالنِّسْبَةِ إلَى دَلَالَاتِ الْأَلْفَاظِ عَطْفٌ تَفْسِيرِيٌّ لَهَا أَمَّا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَكُلُّ هَذَا وَاضِحٌ لَدَيْهِ بِلَا اجْتِهَادٍ»[٤].

---

[١] الشافعي، الرسالة، ص٢٢.

[٢] المصدر نفسه، ص٩١.

[٣] هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي المعروف بابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ من علماء الحنفية، ومن مؤلفاته: فتح القدير في فقه الحنفية، والتحرير في أصول الفقه، والمسايرة في أصول الدين.

[٤] ابن الهمام، التقرير والتحبير علي تحرير الكمال، ج٣، ص ٢٩٤.

بينما ظاهر كلام أبي الحسين البصري[١] أنَّ اجتهاد النبي يشمل ما كان من قبيل الاستدلال بالنصوص والاجتهاد فيها، قال في المعتمد: «اعْلَم أَن اجْتِهَاد النَّبِيّ (عَلَيْهِ السَّلَام) إِن أُرِيد بِهِ الاستدلال بالنصوص على مُرَاد الله (عَزَّ وَجلَّ) فَذَلِك جَائِز لَا شُبْهَة فِيهِ»[٢]. وقال في مورد آخر: «فإن قيل: أفتجوّزون أَن يتعبد النَّبِي (عَلَيْهِ السَّلَام) بِاجْتِهَادِه فِي تَأْوِيل آيَة؟ قيل يجوز ذَلِك بل ذَلِك أولى مِمَّا تقدم؛ لِأَنّ الاستدلال على ذَلِك اسْتِدْلَال بِدلَالَة لَا بأمارة»[٣].

هذا وقد استدلّ بعض الباحثين على وقوع اجتهادٍ من النبيّ ﷺ، في النصّ القرآني فقال: «ومن هذا النوع رؤيته ﷺ تفاصيل كيفيات العمل في كثير ممّا أوحي إليه مجملاً، من الزكاة والصوم والحج وغير ذلك، وأسباب ذلك شروطه، ممّا لم يفصّله الوحي الظاهر. ومنه رؤيته انطباق العمومات الواردة في القرآن على أشياء معينة، فيحكم عليها بحكم العام الوارد في القرآن. ولعل من ذلك أنّه (صلى الله عليه وسلم): «نهى عن أكل كلّ ذي نابٍ من السباع، وكلّ ذي مخلبٍ من الطير». «وعن أكل لحوم الحمر»... فهذا النوعٍ من الاجتهاد قريب، وذلك أنَّ النبي (صلى الله عليه وسلم) كان أفصح العرب وأعلمهم بكلامهم، وكان نظره ثاقبًا، وفكره وقّادًا، وقد أمر باتباع ما أنزل إليه من ربه»[٤].

وهذا الاستدلال غير صحيح لأنَّ نفس بيان النبي لمجملات القرآن الكريم ومصاديق عموماته لا يدل على أن بيانه كان عن اجتهاد بالرأي، بل الأمر بدوًا مردَّد بين أن يكون عن اجتهاد أو عن وحي وإلهام، وما يعيّن كونه عن وحي وإلهام

[١] هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري المتوفي سنة ٤٣٦ هـ، من كبار علماء المعتزلة، من مؤلفاته كتاب المعتمد في أصول الفقه وهو كتاب مشهور استفاد منه جلُّ من صنّف بعده، وكتاب تصفّح الأدلة، وكتاب غرر الأدلة.

[٢] البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٢١٠.

[٣] المصدر نفسه، ص٢١٢.

[٤] الأشقر، أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، ج١، ص ١١٩.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[١]. وهذه الآية إن لم تكن نصًا بأنَّ بيان معاني القرآن من الله تعالى فهي ظاهرة في ذلك قطعًا.

ثم إنَّ ما يُقطَع معه بفساد القول باجتهاد النبيّ في النصّ القرآني أنَّ هذا الأمر يعني خفاء معانيه عليه؛ إذ لا اجتهاد في القطعيات والواضحات، فهذه الدعوى ناشئة من عدم التنبُّه إلى أنّ المجمل والمشترك والمتشابه والظاهر إنّما هو كذلك بالنسبة لغير النبيّ ﷺ، وأمّا بالنسبة إليه فإنّ القرآن نصٌّ إلهي لا لبس ولا خفاء فيه، ولا حاجة بالنسبة إليه للاجتهاد الظنّي في معانيه، بل كيف يُعقل في حكمة الله تعالى أنْ يرسل رسوله لبيان القرآن ثم تخفى عليه معانيه فيجتهد في طلبها كما سيأتي بيانه تفصيلاً.

الثاني: القياس على النصّ

وهذا الاحتمال هو ما صرَّح به غالب القائلين باجتهاد النبيّ ﷺ، حيث قيّدوا الاجتهاد فيما لا نصَّ فيه للدلالة على أنّه لا اجتهاد مع ورود النصّ، هذا وقد صرَّح أبو الحسين البصري في المعتمد بأنّ المراد باجتهاده ﷺ، الاستدلال بالأمارات المستنبطة التي يُرَدّ بوساطتها الفرع إلى الأصل فقال في المعتمد: «اعْلَم أَن اجْتهَاد النَّبِي (عَلَيْه السَّلَام) إن أُرِيد بِهِ الاستدلال بالنصوص على مُرَاد الله (عزَّ وَجلَّ) فَذَلِك جَائِز لَا شُبْهَة فِيهِ وَإِن أُرِيد به الاستدلال بالأمارات الشَّرْعِيَّة فالأمارات الشَّرْعِيَّة ضَرْبَان أَخْبَار آحَاد، وَذَلِكَ لَا يَتَأَتَّى فِي النَّبِي (عَلَيْه السَّلَام)، وَالآخر الأمارات المستنبطة الَّتِي يجمع بهَا بَين الْفُرُوع والأصول وَهَذَا هُوَ الَّذِي يشْتَبه الْحَال فِيهِ هَل كَانَ يجوز تعبد النَّبِي عَلَيْهِ السَّلَام»[٢].

وتقدَّم أنّ ابن الهمام خصَّ اجتهاد النبيّ بالقياس، وهو الظاهر من كلام

[١] سورة القيامة، الآيات:١٧-١٩.

[٢] البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٢١٠.

الجويني في التلخيص عند كلامه في مسألة توقُّف النبي ﷺ، عن الحكم عند انقطاع الوحي حيث قال: «إِنَّمَا كَانَ يتَوَقَّف فِيمَا لم يكن للِاجْتِهَاد فِيهِ مساغ وَلم يكن لَهُ أصل يرد إِلَيْهِ اعْتِبَارًا وَقِيَاسًا»[١].

كما يظهر من أدلّتهم أنّ المراد بالاجتهاد قياس الفرع على الأصل من خلال العلم أو الظنّ بعلّة الحكم قال الرازي في المحصول: «إذا غلب على ظنّه كون الحكم في الأصل معلَّلاً بوصف، ثم علم أو ظنَّ حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فلابد أنْ يظنّ أنْ حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الأصل، وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بدائه العقول على ما قررناه في كتاب القياس، وهذا يقتضي أنْ يجب عليه العمل بالقياس»[٢].

بينما تردّد ابن تيمية في اجتهاده ﷺ، بالقياس الظني وحصره بالقطعي وما كان من قبيل تحقيق المناط فقال في المسودة: «وإنّما اجتهاده في الأمور الجزئية قوليّة أو عمليّة من باب تحقيق المناط، وهذا لا خلاف فيه، وقصة داود من هذا الباب، ويجب الفرق بين الأحكام الكليّة العامة وبين أحكامه الشخصيّة الخاصة... وبالجملة القياس الذي نستفيد به الأحكام قطعي في حقّه وظنّي، فأمّا القطعي فجائز وأما الظني فهو محل التردد»[٣].

إذا علم ما تقدَّم نقول: إنْ أرادوا بالقياس على النصّ الحكمَ استناداً إلى العلة المنصوصة فهذا ليس من الاجتهاد بالرأي في شيء؛ لأنَّ العلة إنْ كانت مستفادة من النصّ ففي هذه الحال يكون الشارع قد دلَّ عليها لا أنَّ العقول أصابتها بمنأى عنه، وإنْ أرادوا بالقياس الحكم استناداً إلى العلة المستنبطة، فالعلة المستنبطة أيضا مستفادة من النصّ فيكون المشرّع هو الذي بيّنها أيضًا ولكن بيانه لها ليس على حد بيان العلة المنصوصة بل يحتاج إلى التفات المخاطب وتنبُّهِ لها، ومثل

[١] الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج٣، ص٤٠٥.

[٢] الفخر الرازي، المحصول، ج٦، ص ٨.

[٣] آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص٥٠٨.

ذلك ليس من الاجتهاد بالرأي، فبقي أن يراد باجتهاد النبيّ قياس الفرع على الأصل استنادًا للظنّ بعلة الحكم وهو مراد غالب علماء الجمهور من القائلين باجتهاد النبيّ ﷺ.

الثالث: الحكم بالرأي دون القياس على النصّ

وهذه المسألة تُعنون في كتب الأصول بمسألة التفويض، ويراد بها أن يفوَّض إلى النبيّ ﷺ، الحكمَ برأيه مستقلاً من دون القياس على النصّ، وقد اختلفوا في ذلك، فنُسِب إلى الشافعي التوقّف في ذلك، وإلى غالب المعتزلة القول بعدم الجواز، ونسب إلى أكثر علماء الجمهور القول بجوازه عقلاً دون وقوعه، وذهب إلى جوازه ووقوعه مويس بن عمران من المعتزلة.

ولكن مع تصريح الأكثر منهم بعدم وقوع هذا النحو من الاجتهاد من النبيّ فإنّ غالب ما استدلّوا به على جواز تعبّده بالاجتهاد ووقوعه منه إنّما يناسب هذا النحو من الاجتهاد، وهو الرأي فيما لا نصَّ فيه، كاستدلالهم بفداء أسرى بدر، وبقوله تعالى ﴿**عفا الله عنك لم أذنت لهم**﴾[١]، وغيرها من الأدلّة التي ساقوها للاستدلال على وقوع الاجتهاد من النبيّ، فإنّها ليست من قبيل القياس على النصّ كما هو واضح، فليتأمَّل وليكن على ذكر منك هذا الاضطراب والتناقض بين رأيهم وأدلّتهم.

[١] سورة التوبة، الآية:٤٣.

رابعًا: أدلّة علماء الجمهور القائلين باجتهاد النبيّ ﷺ

استدلّ القائلون باجتهاد النبيّ ﷺ، بأدلةٍ قرآنيّةٍ وروائيّة:

الأدلة القرآنية والتعليق عليها:

استدلّوا بعدة آياتٍ قرآنيّةٍ نذكر أهمّها ونجيب عنها:

١- قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[١]. استدلّوا بهذه الآية على وقوع الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة من النبيّ؛ لأنَّه لو كان أخذ الفداء عن وحي لما عوتِبَ عليه.

والجواب: إنَّ هذا استدلال باطل؛ لأنَّ من قال بأنَّ الآية عتاب من الله تعالى على أخذ الفداء أخطأ خطأً بيّنًا؛ لأنَّهم لم يأخذوا الفداء قبل نزول الآية حتى يعاتبوا عليه، وإنّما أخذوه بعد نزولها[٢]؛ ولذا فالصحيح أنّ معنى قوله تعالى: ﴿**ما كان لنبيّ أنْ يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض**﴾ أي ليس لنبيّ إذا حارب أعداء الله وظفر بهم أنْ يكون له أسرى منهم حتى يبالغ في قتلهم وقهرهم ويستقرّ دين الله، فإذا استقرَّ دين الله فله الأسر، وقوله تعالى: ﴿**تريدون عرض الدنيا**﴾ خطاب موجّه لمن دون النبي ﷺ، من المسلمين الذين رغبوا في عدم قتل المشركين وأخذهم أسرى في أول الأمر، فالعتاب على الأسر وليس على الفداء، والمعاتَب جماعةٌ من المسلمين وليس النبيّ ﷺ.

والدليل على أنَّ الخطاب موجَّهٌ لمن دون النبيّ من المسلمين أنَّ العتاب في الآية متعلّق بأخذ الاسرى، والآية نصٌّ في ذلك: ﴿**ما كان لنبي أن يكون له أسرى**﴾، ومن قام بالأسر في حرب بدر هم جماعة من المهاجرين والأنصار على طريقتهم

[١] سورة الأنفال، الآيتان:٦٧-٦٨.

[٢] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٣٥.

الجارية في الحروب قبل الإسلام، فإنَّهم كانوا إذا ظفروا بعدوّهم أخذوا الأسرى للاسترقاق أو الفداء، ولو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قد أمر بالأسر أو أجازه لكان ينبغي أن يكون الخطاب (تريد عرض الحياة الدينا) بينما الخطاب توجه إلى جماعة من المسلمين (تريدون) ولا معنى لأن يعاتِبَ اللهُ تعالى المسلمين على فعل شيء قد أمر به رسوله أو أجازه ورضي به، وهذا يدلّ دلالةً قاطعةً على أنّ فعلهم لم يكن بأمر رسوله الله ولا رضاه، وإنّما فعلوه من تلقاء أنفسهم، بل كيف يصح أن يكون رسول الله ممّن يريد عرض الحياة الدنيا حتى يكون مخاطبًا بذلك؟! .

كما أنّه ليس لهم أن يستدلّوا بهذه الآية؛ لأنَّها تُبطِل مبناهم الذي ذهبوا إليه من أنَّ النبيّ إذا اجتهد وأخطأ فإنّه لا يُقرّ على الخطأ، بينما المعنى الذي فسَّروا به الآية يدل على خطأ رسول الله فيما اجتهد فيه من أمر الفداء، وقد أُقِرّ عليه؛ لأنّه لم يبدلّ ما صنعه.

٢- قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾[١].

استدلّوا بهذه الآية على وقوع الاجتهاد منه صلى الله عليه وآله وسلم، قال الآمدي في الإحكام: «وَالْمُشَاوَرَةُ إِنَّمَا تَكُونُ فِيمَا يُحْكَمُ فِيهِ بِطَرِيقِ الِاجْتِهَادِ لَا فِيمَا يُحْكَمُ فِيهِ بِطَرِيقِ الْوَحْيِ»[٢] والجواب: في هذا الاستدلال نظر؛ فإنَّ المشاورة لا تدلّ على أنَّ ما صدر من النبيّ إنَّما صدر عن رأي واجتهاد، فإنّ النبيّ بعد أن يشاور أصحابه يتّخذ الحكم المناسب بتعليم إلهي وتسديد رباني، والإذن الإلهي قد يأتي باتباع ما أشاروا به، وقد يأتي بمخالفة ما أشاروا به، فمجرَّد الأمر بالمشاورة ليس له ارتباط بكيفية صدور الحكم من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وهل أنّه يصدر عن اجتهاد أو يصدر عن تعليم وإلهام إلهي، وغاية ما تدلّ عليه المشاورة أنَّ ما شاورهم به من الأمور

[١] سورة آل عمران، الآية:١٥٩.

[٢] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٦٦.

التدبيريّة وليس من الأمور التشريعية؛ لأنّ المشاورة إنّما تصحّ في الأمور التدبيريّة ممّا يمكن أن تبلغه عقول الرجال ممّا يتبدَّل بتبدل الأزمنة والأمكنة والظروف تبعًا للمصلحة، وبعد المشاورة يختار النبيّ بتسديد الله تعالى ما هو الأصلح ولا ينفصل في ذلك عن التعليم الإلهي، ثم إنّ الآية لم تضفي الحُجية على ما يشيروا به، ولم تأمر بالأخذ بمشورتهم؛ لأنّها جعلت الحكم معلّقًا على عزم النبيّ وحده، قال تعالى: ﴿**فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾، فما شُرِّعَ في الآية إنّما هو مشاورتهم فقط وليس حجيّة ما يشيروا به حتى يستفاد من ذلك حجية الاجتهاد بالرأي.

إنْ قيل: إنْ كانت الأحكام الصادرة منه ﷺ، إنّما تصدر دائمًا عن تعليم وتسديد إلهي فما فائدة المشاورة؟ فالجواب: لأنَّ الله تعالى يريد من جماعة المؤمنين أنْ ينصروا دينه عن قناعة وإرادة لا عن استبداد على عادة الأكاسرة والقياصرة؛ لذا كان نهج الأنبياء والأوصياء المشاورة في الأمور التدبيريّة، ومن فوائد المشاورة أنْ تكون سُنّةً لمن يأتي بعده فلا يستبدّ برأي؛ ولأنّه من خلالها يتميّز الرجال ممّن حوله ﷺ، فتظهر أقدارهم ومراتبهم وتبين سرائرهم وجواهرهم.

٣- قوله تعالى: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ**﴾[١]، قال الآمدي في الإحكام: «عَاتَبَهُ عَلَى ذَلِكَ وَنَسَبَهُ إِلَى الْخَطَأِ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ فِيمَا حَكَمَ فِيهِ بِالْوَحْيِ، فَلَمْ يَبْقَ سِوَى الِاجْتِهَادِ»[٢].

والجواب: أنَّه ليس في الآية نسبة الخطأ إلى النبيّ ﷺ، وأن الأصلح إخراج من أذن له في القعود، كيف ذلك وفي إخراج المنافقين احتمال تثبيط عزيمة المسلمين والتقهقر والفرار عند المواجهة، ودليل ذلك ما جاء بعد هذه الآية: ﴿**لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ**﴾، والصحيح أنَّ الآية مسوقة لفضح

[١] سورة التوبة، الآية:٤٣.

[٢] المصدر السابق، ج٤، ص ١٦٦.




المتخلّفين وبيان كذبهم ونفاقهم، والكلام وإنْ كان موجَّهًا للنبيّ وفيه عتاب له بحسب الظاهر ولكن المراد حقيقة بيان كذبهم ونفاقهم، وهذا من أساليب العرب في كلامها المسمّى بإيّاك أعني واسمعي يا جارة، نظير قول القائل سامحك الله لمَ لمْ تُخرِج زيدًا ليستبين جبنه وضعفه؟ والمراد حقيقة مجرَّد بيان جبن زيد وضعفه لا العتاب ولا بيان خطأ من وجِّه إليه الكلام[١]، ثم إنّه لا يصح منهم الاستدلال بالآية؛ لأنّها تنقض قولهم، فإنّها بحسب تفسيرهم تثبت خطأ رسول الله ﷺ، وهم يشترطون بأنّه إنْ اجتهد وأخطأ فلا يُقرّ على خطئه، وعدم الإقرار يعني أنْ يبدَّل الخطأ ويصحَّح، والحال أنّه لم يبدّل، ومن تخلَّف بقي في المدينة.

٤- قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[٢]، قال السرخسي في أصوله: «وَقد دخل فِي جملَة المستنبطين من تقدم ذكره؛ فَعرفنَا أَن الرَّسُول من جملَة الَّذين أخبر الله أَنهم يعلمُونَ بالاستنباط»[٣].

والجواب: هذا الاستدلال باطل من وجهين:

الأول: لأنَّ الاستنباط بمعنى استخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّتها غير مراد في الآية؛ لأنّه معنى حادث واصطلاح متأخِّر عن زمان نزول النصّ القرآني، بل المراد بالاستنباط معناه اللغوي، وهو الاستخراج وهو يختلف بحسب موارده، والمراد به في الآية استخراج الحق والصدق من الأخبار المذاعة المنتشرة الموجبة للأمن أو الخوف، فالمردود في الآية ليس الحكم الشرعي المتنازع فيه حتى يكون الاستنباط بمعنى استخراج الحكم الشرعي، بل المردود هو الخبر المُذاع بين

[١] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص٢٨٥.

[٢] سورة النساء، الآية:٨٣.

[٣] السرخسي، تمهيد الفصول في الأصول (المعروف بأصول السرخسي)، ج٢، ص ٩٣.

الناس من أمن وخوف لقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ**﴾.

الثاني: سلمنا أنَّ الاستنباط عام لكلّ أمر موجب للأمن أو الخوف سواء من الأقوال المذاعة أم الأحكام، ولكن استنباط رسول الله ﷺ، من القرآن ليس من الاجتهاد في شيء؛ لأنَّ القرآن بالنسبة إليه واضح لا خفاء فيه، واستخراجه للمعاني منه ليس على حد استخراج المجتهد للحكم الشرعي من أدلته، فإنّه إنّما يكون بعد خفاء ويصل إليه من خلال إعمال الأصول اللفظية أو العقلية بخلاف استنباط الرسول، ويشهد لهذا أنَّ الاجتهاد الذي يثبتونه لرسول الله ﷺ، يريدون به الرأي والقياس على النصّ، وهذا غاية ما يفيده الظن بالحكم، أمّا الاستنباط الوارد في الآية يفيد العلم لقوله تعالى: ﴿**لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾، فدلَّ ذلك على أنّ الاستنباط لا يراد به الاجتهادات الظنّية مثل القياس وما شابهه.

الأدلّة الحديثية والتعليق عليها:

استدلّوا بعدة أحاديث نذكر أهمها ونجيب عنها:

أ. حديث تأبير النخل، ففي صحيح مسلم بسنده عن رافع بن خديج، أنّه قَالَ:

«**قَدِمَ نَبِيُّ اللهِ ﷺ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ، يَقُولُونَ يُلَقِّحُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: «مَا تَصْنَعُونَ؟» قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ، قَالَ: «لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا» فَتَرَكُوهُ، فَنَفَضَتْ أَوْ فَنَقَصَتْ، قَالَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ**»»[١]. استدلّوا بهذا الحديث على أنّه ﷺ، كان يجتهد برأيه؛ لأنّه لو كان وحيًا لما أخطأ.

والجواب أنّ حديث تأبير النخل خبر واحد لا يصحّ أن تُبنى عليه مسألة

[١] النيسابوري، صحيح مسلم، ج٤، ص١٨٣٥.

أصولية؛ لأنّ أدلّة المسائل الأصوليّة لابد أنّ تكون علميّةً، وخبر الواحد لا يفيد العلم، ولأنّه حديثٌ موضوعٌ أو محرَّفٌ عن معناه الأصلي بسبب توسُّع الرواة بنقله، ويدلّ على ذلك أمور:

الأول: أنّ أهل الجزيرة العربية لا يمكن أنْ يجهلوا مسألة تأبير النخل، فكيف بالنبيّ ﷺ، وهو أعقلهم وأعلمهم؟! ومكّة إنْ لم تكن دار نخل في زمانه ولكنها لا تخلو منه، وإنْ سلّمنا أنّها كانت خاليةً من النخل، فهل من الممكن التصديق بأنَّ النبيّ ﷺ، لم يسمع عن ذلك شيئًا طيلة عمره إلى زمان هجرته إلى المدينة، وهو ابن ثلاث وخمسين سنة وهو يعيش في جزيرة العرب وهي منابت النخيل، وبين أظهر قوم يزرعون النخل، ويعلمون ما تطلبه زراعته من عناية وتلقيح؟!

الثاني: إنَّ النبيّ بحسب هذه الروايات قد اجتهد فأخطأ، ومن شرطهم أنه إذا اجتهد وأخطأ ألاّ يُقرّ، ولكنه قد أُقرّ ولم يبدّل.

الثالث: إنْ سلَّمنا بأنّ النبيّ لا علم له بأمور الدنيا مثل تأبير النخل وما شابهها، فكيف ينطق بما لا يعلم والله تعالى نهى عن ذلك فقال: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾، خاصّة وأنَّ تدخلَّه سبَّب ضررًا على أموال الناس، وأدّى إلى تلف محصولهم الزراعي وخروجه شيصًا، أي رديئًا لا ينتَفَعُ به كما ورد في بعض أحاديث تأبير النخل، أليس من الحكمة لو فرض بأنَّه لا علم له بأمور الدنيا ألاّ يتدخَّل بها ويتركها لأهل الخبرة. ثم كيف يصح أنْ يكلِّف الله تعالى المسلمين بطاعة رسوله في كلّ ما يأمر به فيقول تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾، والحال أنّ رسوله قد يُخطئ فيما يأمر أو ينصح، بل وقد يتسبَّب عن أمره أو نصحه ضياع أموال الناس؟!.

الرابع: اضطراب متون الحديث؛ فقد رواه جماعةٌ منهم أنس وعائشة ورافع بن خديج وجابر بن عبد الله، ففي حديث جابر بن عبد الله أنه ﷺ، قال: «**لَا لِقَاحَ، أَوْ مَا أَرَى اللِّقَاحَ شَيْئًا**»، وفي حديث عائشة: «**لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ**»، وفي

حديث رافع بن خديج: «لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا»، وفي حديث موسى بن طلحة عن أبيه: «مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا»، ثم اعتذار رسول الله ﷺ، يختلف باختلاف الأحاديث ففي حديث مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أَبِيه أنه ﷺ، اعتذر قائلاً: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ»، وفي حديث رافع بن خديج: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»، وفي حديث عائشة: «إِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ»، وفي حديث جابر: «مَا أَنَا بِصَاحِبِ زَرْعٍ وَلَا نَخْلٍ لَقِّحُوا».

وهذا الاضطراب العظيم في متون الأحاديث ممّا يثير الريب في حدوث أصل الواقعة، وما قاله الطحاوي في مشكل الآثار[١] من أنّها حوادث متعدّدة وَهْمٌ؛ لأنَّه مستبعد أنْ يكون النبيّ ﷺ، قد خاطب أربعةً أو خمسةً من أصحابه بغير ما خاطب به صاحبه، ثم اعتذر لكلّ على حدة بغير ما اعتذر للآخر.

والحاصل أنَّه من خلال مجموع ما تقدَّم يتبيّن أنّ حادثة تأبير النخل إمّا أنّها مكذوبة من أصل، وإمّا إنّها حصلت، ولكنّها نقلت بتحريفٍ وتوسُّعٍ من الرواة، وعلى الاحتمالين يسقط الحديث عن الاعتبار.

ب. حديث القضاء، رواه البخاري بسنده عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): « أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، فَلَا يَأْخُذْهَا»[٢].

استدلّوا بهذا الحديث على أنّ النبيّ يجتهد برأيه في الحكم بين الناس، وأنَّه قد يصيب وقد يُخطئ فيه، ولو كان وحيًا لكان مصيبًا دائمًا.

[١] الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج٤، ص٤٢٥.

[٢] البخاري، صحيح البخاري، ج٣، ص١٨٠.

والجواب: أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، متعبَّدٌ في الحكم بين الناس بأمرين إمّا أنْ يحكم حكمًا واقعيًّا استنادًا لعلمه بالواقع، وإمّا أنْ يحكم حكمًا ظاهريًا استنادًا إلى البيّنة واليمين أو الإقرار وغير ذلك من الوسائل المقرّرة شرعًا في باب القضاء، وليس هذا من الاجتهاد في شيء، فليس هو قياس على النص أو رأي منه، بل هو متعبَّد من الله تعالى بسلوك أحد هذين الطريقين في الحكم بين الناس، واختيار ما تقتضيه الحكمة منهما، فقد يحكم بعلمه، وقد يحكم بالبيّنة واليمين كما هو الغالب.

وسواء أحكم بعلمه أم بالبيّنة واليمين فإنَّ حكمة حقٌّ وعدل، أمّا إذا حكم بعلمه فلأنَّ علمه مطابقٌ للواقع ولا يتخلَّف عنه، وأمّا إذا حكم بالبيّنة واليمين فحقانيّة حكمه يراد بها أنّه يأتي وفقًا للمقاييس القضائية التي تعبّده الله بها، ولا يصح القول بأنّه أخطأ فيما لو لم يتطابق حكمه الظاهري مع الواقع؛ وذلك لأنّه في هذه الحال متعبَّدٌ بالأخذ بالظاهر، ولم يُأمر بإصابة الواقع حتى يصح أنْ يقال أنّه أخطأ، نظير حكم النبيّ بإسلام من نطق بالشهادتين، وأبطن الكفر فإنّه لا يصح أنْ يقال قد أخطأ في حكمه بإسلامهم؛ لأنّ الله تعبّده بإجراء أحكام الإسلام على الظاهر.

أما رواية: «**إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض؛ فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئًا فإنما قطعت له قطعًا من نار**»، فالمستفاد منها أنّه صلى الله عليه وآله وسلم، متعبَّدٌ من الله بأنْ يحكم غالبًا بالبينات والأيمان، وأنّ مَن حكم له، وكان في الواقع يأخذ شيئًا ليس له فهو عاصٍ مستحق للعذاب، ولا يجوز له التصرُّف فيما أخذ، فالحديث مسوقٌ لبيان هذا المعنى، وليس مسوقًا لبيان خطئه صلى الله عليه وآله وسلم، في الأحكام القضائية، نعم يستفاد من الحديث احتمال عدم مطابقة الأحكام القضائية الظاهرية مع الواقع، ولكن الله قد تعبَّد نبيّه بسلوك هذا الطريق؛ لأنَّ مطابقته للواقع غالبية، وعدم المطابقة أقليّة، أو لغير ذلك من المصالح والحكم في سلوكه، ومثل ذلك لا يصحّ عدّه خطأً في التشريع.

ج. حديث الأذان، روى أصحاب الصحاح أنّ رسول الله ﷺ، قد شاور أصحابه فيما يكون جامعًا لهم في أوقات الصلاة؛ ليؤدوها جماعة، ففي صحيح البخاري بسنده عن ابْن عُمَر أنَّه قال: «كَانَ الْمُسْلِمُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ، يَجْتَمِعُونَ فَيَتَحَيَّنُونَ الصَّلَاةَ، لَيْسَ يُنَادَى لَهَا، فَتَكَلَّمُوا يَوْمًا فِي ذَلِكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: اتَّخِذُوا نَاقُوسًا مِثْلَ نَاقُوسِ النَّصَارَى، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ بُوقًا مِثْلَ قَرْنِ الْيَهُود، فَقَالَ عُمَرُ: أَوَلَا تَبْعَثُونَ رَجُلًا يُنَادِي بِالصَّلَاةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا بِلَالُ، قُمْ فَنَادِ بِالصَّلَاةِ»[1].

قال السرخسي في أصوله معلِّقًا على الحديث: «وَمَعْلُوم أَنه أَخذ بذلك بطرِيق الرَّأْي دون طَرِيق الْوَحْي، أَلا ترى أَنَّه لما أَتَىَ عمر وَأَخْبرهُ أَنَّه رأى مثل ذَلِك قَالَ: الله أكبر هَذَا أثبت، وَلَو كَانَ قد نزل عَلَيْهِ الْوَحْي بِهِ لم يكن لهَذَا الْكَلَام معنى وَلَا شكّ أَن حكم الْأَذَان مِمَّا هُوَ من حق الله، ثمَّ قد جوز الْعَمَل فِيهِ بِالرَّأْيِ فَعرفنَا أَن ذَلِك جَائِز»[2].

والجواب: أمّا ما استدلّوا به من روايات تشريع الأذان فهي مضطربةٌ ساقطةٌ عن الاعتبار، ففي بعضها أنَّ عمر هو المشير بالأذان، وفي بعضها أنَّ عبد الله بن زيد هو المشير بذلك لرؤية رآها، وفي بعضها أنّ جبرائيل أذّن في سماء الدنيا، فسمعه عمر وبلال فسبق عمر بلالاً، وفي بعضها أنَّ أبا بكر رأى الأذان، وفي بعضها أنّ سبعة من الأنصار رأوا الأذان، وفي بعضها أربعة عشر صحابيًا رأوه.

ورواية عبد الله بن زيد أصح الروايات على مبانيهم، ويدلّ على وضعها ما قاله الحاكم في المستدرك: «وإنّما ترك الشيخان - البخاري ومسلم - حديث عبد الله بن زيد في الأذان، والرؤيا التي قصّها على رسول الله ﷺ، وسلّم بهذا الإسناد؛ لتقدّم موت عبد الله بن زيد، فقد قيل: إنّه استشهد بأُحد، وقيل بعد ذلك

[1] صحيح البخاري، ج١، ص ١٢٤.

[2] السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص ٩٤.



بيسير»[١].

والصحيح أنَّ الأذان شُرِّعَ من الله تعالى وأوحي إلى النبيّ عند عروجه إلى السماء، وهذا ما روي عن أهل البيت عليهم السلام، ومن طريق الجمهور روى الطبراني بسنده عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِم، عَنْ أَبِيه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ أُوحِيَ إِلَيْهِ بالْأَذَان، فَنَزَلَ بِه، فَعَلَّمَهُ جِبْرِيلُ»[٢]، وروى الحاكم في المستدرك بسنده عَنْ سُفْيَانَ بْنِ اللَّيْلِ قَالَ: «لَمَّا كَانَ مِنْ أَمْرِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ وَمُعَاوِيَةَ مَا كَانَ قَدِمْتُ عَلَيْهِ الْمَدِينَةَ وَهُوَ جَالِسٌ فِي أَصْحَابِه، - فَذَكَرَ الْحَدِيثَ بِطُولِه - قَالَ: فَتَذَاكَرْنَا عِنْدَهُ الْأَذَانَ فَقَالَ بَعْضُنَا: إِنَّمَا كَانَ بَدْءُ الْأَذَان رُؤْيَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِم، فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ: «إِنَّ شَأْنَ الْأَذَان أَعْظَمُ مِنْ ذَاكَ، أَذَّنَ جِبْرِيلُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي السَّمَاءِ مَثْنَى مَثْنَى، وَعَلَّمَهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[٣].

واستدلّوا بغير ذلك من أخبارٍ لا تخرج عن حيّز الآحاد ممّا لا يفيد علمًا ولا يصح بناء مسألة أصوليّة عليها، وجملة منها آثار الوضع عليها لائحة، وكلّها لا تدلّ دلالةً قاطعةً على الاجتهاد المصطلح عليه، ولا ريب بأنَّ النبيّ ﷺ، قد حكم في جملةٍ من الوقائع بما أراه الله تعالى، ولكن الكلام كلّ الكلام في صدق الاجتهاد الظنّي على ذلك، فلا نقول بأنّ النبيّ لم يحكم برأيه، ولكنا نقول رأي النبيّ لا ينفصل عن الرؤية الإلهية، وأنّه ليس من القياس والظنون الاجتهادية في شيء.

خامسًا: إجماع علماء الإماميّة على عدم وقوع الاجتهاد من النبيّ ﷺ في الأحكام الشرعيّة

أجمع علماء الإماميّة على عدم وقوع الاجتهاد من النبيّ ﷺ، قال السيد

[١] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج٤، ص ٣٨٧.

[٢]الطبراني، المعجم الأوسط، ج٩، ص١٠٠.

[٣]الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص ١٨٧.

المرتضى - رحمه الله - في الذريعة: «**فإنْ قيل:** أفتجوّزون من طريق العقل أنْ يتعبّد النبيّ ﷺ، بالاجتهاد في بعض مسائل الشرع. قلنا: العقل لا يمنع من ذلك إذا تعلقت به مصلحة، فإنْ قيل: فجوزوا في أحكامه ﷺ، ما طريقه الاجتهاد. قلنا الصحيح في المنع من ذلك هو أنّا قد دللنا على أنَّ القياس وحمل الفروع على الأصول في الشريعة ممّا لم يتعبّد به، وكلّ من قال بأنَّ الأمة لم تتعبّد بذلك يقطع على أنَّ النبي ﷺ، ما تعبّد بمثله، فالقول بأنّه ﷺ، تعبد به دوننا خروج عن الإجماع، وقد ادّعى أبو علي الجبائي إجماع الأمة على أنّه ﷺ، ما تعبد بذلك»[١].

وقال العلاّمة الحِليّ – رحمه الله - في مبادئ الوصول إلى علم الأصول بعد تعريف الاجتهاد: «ولا يصح في حق النبي ﷺ - وبه قال الجبائيان - لقوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى**﴾؛ ولأنّ الاجتهاد إنّما يفيد الظن، وهو ﷺ قادر على تلقيه من الوحي، وأنّه كان يتوقّف في كثير من الأحكام حتى يرد الوحي، ولو ساغ له الاجتهاد لصار إليه؛ لأنّه أكثر ثوابًا، ولأنّه لو جاز له، لجاز لجبريل عليه السلام، وذلك يسد باب الجزم، بأنّ الشرع الذي جاء به محمد ﷺ من الله تعالى؛ ولأنّ الاجتهاد قد يخطي وقد يصيب، فلا يجوز تعبده عليه السلام به؛ لأنّه يرفع الثقة بقوله»[٢].

وقال الشيخ البهائي – رحمه الله - في زبدة الأصول: «أحكام النبي ﷺ، ليست عن اجتهادٍ بإجماعنا، ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾، والوحي إليه أن يجتهد لا يجعل ما ينطق به وحيًا».

ممّا تقدَّم يتبين أنّ علماء الإمامية مجمعون على عدم وقوع الاجتهاد من النبيّ ﷺ، ولكن يرى السيد المرتضى والشيخ الطوسي - رحمهما الله - أنَّه وإنْ لم يقع الاجتهاد منه ﷺ، ولكن من الناحية العقلية الثبوتيّة لا استحالة في أنْ

[١] المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، ج٢، ص٧٩٤.

[٢] الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢٤٠.



يتعبَّد الله نبيّه بذلك، بينما الظاهر من بعض الأدلّة التي ساقها العلاّمة الحِلّي عدم جواز ذلك من الناحية العقلية الثبوتيّة، والحقّ أنّا إذا لاحظنا غرض المولى من بعثة الأنبياء وإمامة الأوصياء، وهي الهداية ولاحظنا طبيعة الاجتهاد، وأن حقيقته ترجع إلى الظن أمكن القول بأنّه لا يجوز عقلاً تعبدّهم بالاجتهاد، ويستحيل ذلك في حقهم؛ لأنَّ ذلك يؤدّي إلى نقض غرض المولى، ونقض الغرض مستحيل في حقه تعالى، وبعبارة أخرى لما كان الظنّ والهداية أمرين لا يتلاءمان، وضدين لا يجتمعان استحال تعبُّد الأنبياء والأوصياء بالاجتهاد الظني في دين الله تعالى كما سيأتي شرحه بنحو مفصّل.

سادسًا: أنحاء بيان النبي ﷺ وتصرّفاته

إنّ بيانات النبي ﷺ، وأقواله وأفعاله على أنحاء متعدِّدة:

١- منها ما يكون من جهة النبوة والرسالة: وهو تبليغ الأحكام التشريعية المولويّة، سواء أكانت من قبيل التشريعات المنصوصة في القرآن وهي الفرائض، أم ما بيّنه النبيّ ﷺ، ممّا ليس في كتاب الله نصُّ حكمٍ فيه، وهي السُّنَن.

٢- ومنها ما يكون من جهة الإمامة: وهي أقواله وبياناته التي تسوق الفرد والمجتمع الإسلامي نحو الكمال المطلوب سواء أكانت من قبيل الأحكام التدبيريّة الولائيّة التي تنظم أمر المجتمع الإسلامي وتحصّنه مثل بعث الجيوش لقتال الكفار، وقسمة الغنائم، وصرف أموال بيت المال في مصارفها، وتولية القضاة والولاة، وعقد العهود وغير ذلك، أم كانت من قبيل الأحكام الإرشاديّة، أو البيانات الأخلاقية لتهذيب النفوس.

٣- ومنها ما يكون من جهة القضاء: وهي الأحكام القضائية لفصل النزاعات بين الناس.

فهو ﷺ، مبلغ عن الله تعالى من حيث هو نبي ورسول، وإمام راعٍ لدولة

الإسلام وهادٍ للمجتمع من حيث هو إمام، وحاكم يفصل في الخصومات والنزاعات من حيث هو قاضٍ.

قال الشهيد الأول - رحمه الله – في كتاب القواعد والفوائد: «فائدة: تصرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم، تارةً بالتبليغ وهو الفتوى، وتارةً بالإمامة، كالجهاد، والتصرف في بيت المال، وتارةً بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعِيَيْن بالبينة أو اليمين أو الاقرار، وكلّ تصرف في العبادة فإنّه من باب التبليغ، وقد يقع التردّد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ: فمنه: قوله عليه السلام: «من أحيا أرضًا ميتةً فهي له»، فقيل: تبليغ وإفتاء، فيجوز الاحياء لكلّ أحد، أذن الامام فيه أم لا وهو اختيار بعض الأصحاب، وقيل: تصرُّف بالإمامة، فلا يجوز الاحياء إلا بإذن الامام، وهو قول الأكثر»[١].

هذا وقد اشتهر بين علماء الإمامية[٢] في القرن الأخير التمييز بين الأحكام التشريعيّة والأحكام الولائيّة الصادرة عن المعصومين عليهم السلام بجملةٍ من الخصوصيّات، وما يهمّنا في المقام التنبيه عليه هو أنَّ الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام ليس في أنَّ الحكم التشريعي صادرٌ من الله تعالى، والحكم التدبيري أو القضائي صادرٌ من النبي بالرأي والاجتهاد، فإن جميع الأحكام تصدر من النبي عن وحي أو إلهام، والفرق إنّما هو في خصوصيات الحكم وكيفيّة صدوره وليس في منشأ صدوره، وأنَّ بعضه من الله تعالى وبعضه من النبي، ويمكن بيان فرقين بين الأحكام التشريعية، والأحكام التدبيريّة الولائية:

الفرق الأول: إنّ الأحكام التشريعيّة الصادرة من جهة النبوة والرسالة أحكامٌ

[١] الشهيد الأول، القواعد والفوائد، ص٢١٤.

[٢] راجع: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٤ ص٣٨٨. والصدر، محمد باقر، اقتصادنا ص ٣٢٩، ٤٤٣. وشمس الدين، محمد مهدي، ولاية الأمة على نفسها مقابل نظام ولاية الفقيه العامة، ص٥٦. والسيد السيستاني، تعارض الأحاديث واختلاف الأدلة، ص٣٣٢.



عامةٌ لجميع المكلفين إلى يوم القيامة، وأمّا الأحكام الصادرة من جهة الإمامة فقد تكون أحكامًا عامةً لعموم المكلفين إلى يوم القيامة، وقد تكون أحكامًا مؤقّتةً لخصوصيّات زمانية ومصالح آنية، ويدل على ذلك ما رواه الكليني-رحمه الله- في الكافي: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ مُسْلِمٍ وزُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُمَا سَأَلَاه عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّه ﷺ عَنْهَا وعَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ خَيْبَرَ، وإِنَّمَا نَهَى عَنْ أَكْلِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ لأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةَ النَّاسِ، وإِنَّمَا الْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فِي الْقُرْآنِ».

الفرق الثاني: إنَّ وظيفة الرسول في ما يخصّ الأحكام التشريعيّة إبلاغها فقط، بينما الأحكام القضائية والأوامر التدبيريّة له فيها دخالةٌ زائدةٌ على التبليغ فلا يكون ناقلاً للرسالة الإلهية فقط، بل يكون مصدّرًا للأحكام الولائية والتدبيرات وفق العلم اللدني واستنادًا إليه، فما عُبِّر عنه في الروايات بالتأديب الإلهي يرجع الى العلوم اللدنيّة الوحيانيّة التي من خلالها يعلم النبيّ ملاكات الأحكام، ويستطيع من خلالها التشريع، وتشريعه هذا إنّما يكون بما أراه الله تعالى وليس تشريعًا من جنبة بشريّة محضة بل من النبيّ استنادًا إلى العلم الإلهي، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾[1]،فجملة بما أراك الله واضحة الدلالة على أنَّ حكم النبيّ مستندٌ إلى التعليم الإلهي وفي طوله وليس أمرًا مستقلاً عنه، فتشريعاته ﷺ، ومستمدّة من أصول فوقها وهي العلم اللدنيّ الذي من خلاله يعلم ملاكات الأحكام ويحكم على أساسها، فالسُنن النبويّة ممّا ليس فيه نصُّ كتابٍ، وما شرعه النبيّ في الأمور التدبيرية ترجع بالنهاية الى الله تعالى؛ لأنَّ مواد العلمِ النبوي منه تعالى، ولا ترجع إلى الاجتهاد بالرأي أو الظنّ أو من جنبةٍ بشريّةٍ محضة.

[١] سورة النساء، الآية:١٠٥.

سابعًا: الأدلة والشواهد على بطلان دعوى اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

١- الأدلة القرآنيّة على عدم اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

أ- قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[١] والضمير (هُوَ) يعود إلى النطق، والمعنى لا ينطق عن الهوى وما نطقُه إلا وحي يوحى من الله تعالى، والآية مطلقةٌ في كلّ ما ينطق به النبي سواء أكان قرآنًا أم غيره، فجميع أقواله لا تصدر إلاّ عن وحي من الله تعالى.

إنْ قيل سياق الآية جاء في خطاب قريش وإنّهم يرمونه بالضلال والغواية ممّا يدلّ على أنّ المراد أنّه لا ينطق فيما يتلوه من القرآن عن الهوى، فالضمير وإنْ كان يرجع إلى النطق وهو مطلق، ولكن المراد به بقرينة السياق النطق بالقرآن، فالجواب: أنّ كفّار قريش كذّبوه في دعوى الرسالة وجميع ما يتصل بها من نزول القرآن وغيره من رسالات الله وما جاء به من أحكام في العهد المكي؛ فالجواب المناسب على كلامهم بمقتضى السياق أنْ يكون بإثبات وحيانيّة ما ينطق به في جميع ما يرجع إلى الرسالة وكلّ ما يتصل بها من أقوال سواء أكانت قرآنًا أم غير قرآن، وتخصيص الردّ عليهم بخصوص القرآن لا قرينة عليه، وبعبارةٍ أخرى سلمنا أنَّ الخطاب في قوله (ما ضل صاحبكم)[٢] مع كفّار قريش ولكنّ تكذيب كفّار قريش إنّما كان منصبًّا على الرسالة وجميع ما يتّصل بها، وليس مختصًّا بتكذيب القرآن فقط.

وإن قيل[٣]: إنَّ اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم، لما كان مشرَّعًا من الله تعالى فما ينطق به يكون وحيًا من الله وليس نطقًا عن الهوى، فالجواب: أنَّ تشريع الاجتهاد يفيد حجيّة قول المجتهد ولا يجعل من اجتهاده وحيًا، نظير إجازة المولى فتوى الفقيه فإنّها

---

[١] سورة النجم، الآية:٣-٤.

[٢] سورة النجم، الآية:٢.

[٣] الزمخشري، تفسير الكشاف، ج٤ ص٢٨.

تفيد حجيّة الفتوى ولا تجعل منها وحيًا من الله تعالى، أمّا الآية فهي نصٌّ في أنّ نطقه وحيٌ من الله تعالى.

وإنْ قيل: لا يصحّ الأخذ بإطلاق الآية وإلاّ لاقتضى أنّه ﷺ لا ينطق إلاّ عن وحي في جميع أموره مثل طلبه للماء وغير ذلك، وهو ما لا يلتزم به أحد، فالجواب: أنّ الإطلاق دائرته في جميع ما يتصل بشؤون الرسالة من إبلاغ القرآن وبيان التشريعات والاعتقادات وهداية الناس، ولا يفهم شمول ذلك للأمور العادية كطلب الماء وما أشبه ذلك، نظير من يبعث رسولاً ويقول كلّ ما يقوله لكم رسولي فهو كلامي، فإنّه يفهم منه أنّ كلّ ما يقوله فيما يتصل بشؤون الرسالة فهو كلام المرسِل ولا يشمل الأمور العادية التي يتعاطاها الرسول من الأكل والشرب وما أشبه ذلك.

ب- الآيات الدلة على أنّ رسول الله لا يتبع إلاّ ما يُوحى إليه، مثل قوله تعالى: ﴿ **قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ**﴾، وقوله تعالى:﴿**قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾.

هذه الآيات واضحة الدلالة على أنّ جميع أقوال وأفعال النبيّ تابعة للوحي، وهذا مستفاد من الحصر (إنْ أتّبع إلاّ)، (إنمّا أتّبع)، والاجتهاد بالرأي المستقل ليس من التبعيّة للوحي، وقد اعترف الرازي في تفسيره بدلالة هذه الآية على بطلان الاجتهاد فقال: «**قَوْلُهُ: إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحى إِلَيَّ مَعْنَاهُ: لَا أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ، فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا حَكَمَ إِلَّا بِالْوَحْيِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ**

يَحْكُمْ قَطُّ بِالِاجْتِهَادِ.»[١]

وأمّا ما قيل من أنّه إذا أمر الوحي بالاجتهاد مع عدم إنزال نصٍّ من الله تعالى فإنّ الاجتهاد يكون اتباعًا للوحي، نظير اجتهاد المجتهدين فإنّه اتباعٌ للوحي بوجوب التفقّه في الدين. فهو كلام في غير محلّه؛ لأنّه لا يوجد أمرٌ وحياني للنبيّ بالاجتهاد بالرأي حتى يمكن أنْ يُدَّعى أنَّ اجتهاده اتّباع الوحي، فهذا الأمر مصادرة على المطلوب وعين المتنازع فيه، فإنّ غالب أدلة الاجتهاد بالرأي إنّما انتزعها القائلون بالاجتهاد من خلال بعض أخبار الآحاد، وليس في كتاب الله تعالى ووحيه نصٌّ يأمر بالاجتهاد بالرأي حتى يصح أنْ يقال إذا أمر الوحي بالاجتهاد.

ولأنَّ التبعيّة ظاهرةٌ بامتثال أمر المتَّبَع والاهتداء بهديه ومحاكاة قوله وفعله، ولا تصدق على التفويض إليه بأنْ يجتهد برأيه المستقل عن الوحي، فإنْ قال المولى لعبده: اتبعني، فهذا الأمر ظاهرٌ بوجوب محاكاة ما يفعل المولى، ويدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿**إنْ كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يُحببكم الله**﴾ واتّباع النبي إنّما يتحقّق بالاقتداء به في أقوال وأفعاله، فالتبعيّة لغةً لا تصدق على الاجتهاد بالرأي المستقلّ عن المتبوع، فلو أنّ العبد اجتهد برأيه فلا يصدق أنّه متّبعٌ لمولاه حتى لو صادف أنّ ما أتى به مرضيًّا لمولاه، وهذا يدلّ على أنَّ التبعيّة عبارةٌ عن محاكاة قول المتبوع وفعله والانقياد إليه.

ج- الآيات الناهية عن اتباع الظنّ: منها قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾[٢]، قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ**

[١] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ج١٧، ص٢٢٥.

[٢] سورة الإسراء، الآية:٣٦.

[٣] سورة يونس، الآية:٣٦.





عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[١] والاجتهاد بالرأي ظنٌّ وقولٌ بلا علم وهو ﷺ، منهي عنه.

د- قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً**﴾[٢] والآية واضحة الدلالة على الأمر بالتأسي برسول الله وجعله قدوةً، وهذا يعني أنّ الله قد جعله طريقًا لمرضاته في كلّ ما يصدر عنه، والقول باجتهاده وإمكان خطئه فيما يجتهد فيه يتعارض تمام المعارضة مع كونه قدوةً وأسوة.

هـ- قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾[٣] وهذا يدلّ على أنّه لو كان يجتهد ومن الممكن أن يُخطئ ولكن لا يُقرّ على خطئه، لكان يجب أنْ يبيّن الله في كتابه ذلك ويقول: ﴿أطيعوه فيما أقررته فيه﴾. ولكن الأمر بالإطاعة جاء مطلقًا فعلم من ذلك أنّه لا يجتهد ولا يُخطئ في شيءٍ من أقواله وبياناته.

و- وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا**﴾[٤]، دلَّت الآية على أنَّ الله تعالى أورد نبيّه على الطريق الموصل للشريعة الإلهيّة، وقوله تعالى ﴿جعلناك على شريعة﴾ يدلّ على أنَّ الجعل جعلٌ إلهيّ، وهو ينافي صدور الأحكام الدينيّة عن رأيه واجتهاده من غير اتصالٍ بالوحي.

ز- وقوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾. الآية واضحة الدلالة بأنّ كلّ ما شرعه الله تعالى لأمة النبيّ ﷺ، ممّا يتعلّق بالدين من المسائل

[١] سورة النجم، الآية:٢٨.

[٢] سورة الأحزاب، الآية:٢١.

[٣] سورة النساء، الآية:٥٩.

[٤] سورة الجاثية، الآية:١٨.

والأحكام موحى إليه من الله تعالى.

٢- الأدلة الحديثيّة على عدم اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم

يدلّ على ذلك ما رووه عن عمر أنّه قال: «يا أيها الناس إنّ الرأي إنّما كان من رسول الله مصيبًا؛ لأنّ الله كان يريه، وإنّما هو منا الرأي والتكلّف»[١]، ورووا عن ابن عباس أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ لأَحَد أَنْ يَحْكُمَ فِي دِينِهِ بِرَأْيِهِ، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ - عَلَيْهِ السَّلامُ -: ﴿**لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾، وَلَمْ يَقُلْ بِمَا رَأَيْت»[٢]، والحديثان واضحا الدلالة بأنّ أحكام رسول الله مستندةٌ إلى ما يريه الله، وما يريه الله إمّا وحي وإمّا إلهام.

ورووا عن أَبِي بُصَيْلَةَ قَالَ: قِيلَ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَامَ سَنَة، سَعِّرْ لَنَا يَا رَسُولَ اللَّه، قَالَ رَسُولُ اللَّه - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ -: «لَا يَسْأَلُنِي اللَّهُ عَنْ سُنَّةٍ أَحْدَثْتُهَا عَلَيْكُمْ لَمْ يَأْمُرْنِي بِهَا، وَلَكِنْ سَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ»[٣]، والحديث واضح الدلالة بأنّ كل سنّةٍ سنّها النبيّ فهي بأمر الله تعالى.

ويدلّ على ذلك أيضًا ما رووه من أحاديث كثيرةٍ في بطلان الاجتهاد بالرأي في الدين منها:

ما رووه عن عمر أنّه قال: «اتَّهِمُوا الرَّأْيَ عَلَى الدِّين، فَلَقَدْ رَأَيْتُنِي يَوْمَ أَبِي جَنْدَلٍ وَأَنَا مَعَ رَسُولِ اللَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَأْيِي اجْتِهَادًا إِلَيْهِ مَا آلُو عَنِ الْحَقِّ، وَالْكِتَابُ يُكْتَبُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُول اللَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ فَقَالَ: «اكْتُبُوا بِسْمِ اللَّه الرَّحْمَن الرَّحِيم» ، فَقَالَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرو: إِذَنْ قَدْ صَدَّقْنَاكَ بِمَا تَقُولُ، وَلَكِنَّا نَكْتُبُ كَمَا نَكْتُبُ: بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ، فَرَضِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبَيْتُ

[١] أبي داود السجستاني، سنن أبي داود، ج٥، ص ٤٣٩.

[٢]ابن أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، ج٤، ص ١٠٥٩.

[٣] الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٤، ص ١٠٠.

عَلَيْهِمْ، حَتَّى قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ: «تَرَى أَنِّي قَدْ رَضِيتُ وَتَأْبَى؟» قَالَ: فَرَضِيتُ»[١].

وما رووه عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الزُّبَيْرِ أنه قَالَ:

«وَالله إِنَّا لَمَعَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ بِالْجُحْفَةِ، وَمَعَهُ رَهْطٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فِيهِمْ حَبِيبُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْفِهْرِيُّ، إِذْ قَالَ عُثْمَانُ - وَذُكِرَ لَهُ التَّمَتُّعُ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ -: إِنَّ أَتَمَّ لِلْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ أَنْ لَا يَكُونَا فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ، فَلَوْ أَخَّرْتُمْ هَذِهِ الْعُمْرَةَ حَتَّى تَزُورُوا هَذَا الْبَيْتَ زَوْرَتَيْنِ كَانَ أَفْضَلَ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ وَسَّعَ فِي الْخَيْرِ، وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بِبَطْنِ الْوَادِي يَعْلِفُ بَعِيراً لَهُ، قَالَ: فَبَلَغَهُ الَّذِي قَالَ عُثْمَانُ، فَأَقْبَلَ حَتَّى وَقَفَ عَلَى عُثْمَانَ، فَقَالَ: «أَعَمَدْتَ إِلَى سُنَّةٍ سَنَّهَا رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرُخْصَةٍ رَخَّصَ اللهُ تَعَالَى بِهَا لِلْعِبَادِ فِي كِتَابِهِ، تُضَيِّقُ عَلَيْهِمْ فِيهَا، وَتَنْهَى عَنْهَا، وَقَدْ كَانَتْ لِذِي الْحَاجَةِ وَلِنَائِي الدَّارِ، ثُمَّ أَهَلَّ بِحَجَّةٍ وَعُمْرَةٍ مَعًا». فَأَقْبَلَ عُثْمَانُ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: « وَهَلْ نَهَيْتُ عَنْهَا؟ إِنِّي لَمْ أَنْهَ عَنْهَا، إِنَّمَا كَانَ رَأْيًا أَشَرْتُ بِهِ، فَمَنْ شَاءَ أَخَذَ بِهِ وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ»[٢].

ورووا عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ، كَانَ بَاطِنُ الْقَدَمَيْنِ أَوْلَى وَأَحَقَّ بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِمَا»[٣]، والحديث واضح الدلالة بأن أحكام الدين لا تصاب بالرأي.

٣- الأدلة العقليّة على عدم اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله

الدليل الأوّل: طبيعة الاجتهاد وخصائصه تتنافى مع الرسالة وخصائصها

إنَّ من تأمَّل حقيقة الاجتهاد يطمئن بأنّه أمرٌ لا يليق بمقام الرسالة؛ لأنَّ الاجتهاد يحتاج إلى تعلُّم حتى تحصيل الملكة، وإلى تأمُّلٍ في المسائل، وتقليب

[١] ابن حنبل، فضائل الصحابة، ج١، ص ٣٧٣.

[٢] ابن حنبل، مسند أحمد، ج٢، ص ١١٥.

[٣] ابن أبي شيبة، المصنف، ج١، ص ١٦٥.

وجوه الآراء للوصول إلى رأي، ومن خصائصه أنه يتبدَّل من حين لآخر، ويصيب ويخطأ، وكل ذلك لا يتلاءم مع مقام النبوة والرسالة، فإنّه ﷺ، لم يتعلَّم عند أحد، ولا يتأمَّل في المسائل ويقلِّب فيها وجوه الرأي بل يجيب مباشرةً عندما يسأل، ولا يتبدَّل رأيه بين حينٍ وآخر، ولا يُخطئ أبدًا.

الدليل الثاني: إنّ الاجتهاد لا يكون إلّا عن جهلٍ بالحكم الشرعي

إنَّ نسبة الاجتهاد الى النبيّ ﷺ، مستبطنةٌ لنسبة الجهل بالحكم الشرعي إليه؛ وذلك لأنَّ الاجتهاد إنّما يكون مع عدم العلم بالحكم الشرعي والجهل به، ولا يصحّ الالتزام بجهل النبيّ ﷺ، بأحكام الشريعة؛ لأنّه نقضٌ للغرض من بعثته ورسالته وهي هداية الناس وبيان الدين، ولقوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[١]، وقوله تعالى: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[٢]، مماّ يدلّ على أنّ أصول كلّ شيءٍ مّما يحتاجه الناس في الكتاب، وأنّ المُبيِّن للكتاب هو رسول الله ﷺ، وبيانه فرع علمه بتفاصيل كلّ شيء، وهاتان الآيتان تدلّان على أنَّ القرآن مشتملٌ على أصول كلّ ما يحتاجه إليه البشر في سيرهم التكاملي لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية، وفيه الأسس التي تسوق النوع الإنساني إلى الكمال اللائق به، قال تعالى ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾، وهذا يدلّ دلالةً واضحةً على أنَّ أسس وركائز العقائد وجميع الأصول العملية التي يحتاجها البشر موجودةٌ في القرآن، والحقائق الموجودة في القرآن وجودها على نحوين: الأوّل الحقائق التي يتحدّث عنها القرآن بشكلٍ مفصّلٍ ظاهرٍ لكلّ عالمٍ بالعربية، والثاني الحقائق التي يشير إليها القرآن بشكلٍ مجمَلٍ وهي على نحوين: منها ما يتمّ الوصول إليه من خلال التدبُّر في القرآن، ومنها ما يحتاج إلى المعصوم العالم بالكتاب لاستخراجها واستنباطها، والنبيّ ﷺ، عالمٌ بجميع ما اشتمل عليه القرآن إنْ كان على صعيد المجملات أو التفاصيل، وذلك

[١] سورة النحل، الآية:٨٩.

[٢] سورة النحل، الآية:٤٤.





من خلال التعليم الإلهي، وما أُجمِل في القرآن فصّله النبيّ ﷺ، في سنّته، ويدلّ على علمه ﷺ، بجميع ما اشتمل عليه القرآن أنّ الغاية من إرساله بيان الدين والشرع الإلهي قال تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾.

إذا علم ما تقدَّم فدعوى اجتهاد النبيّ فيما لا نصّ فيه يعني خلو القرآن من الحكم على صعيد تفاصيله ومجملاته وهو يتعارض تمام المعارضة مع هذه الحقيقة القرآنيّة القاضية بأنّ القرآن تبيانٌ لكلّ شيء.

الدليل الثالث: الاجتهاد يعني الظنّ بالحكم والظنّ ينافي مقام النبوّة

إنَّ غاية ما يفيده الاجتهاد الظنّ بالحكم الشرعي الواقعي واحتماله احتمالاً راجحًا دون العلم والقطع به، ولا معنى لأنْ يكون النبيّ ﷺ، ظانًّا بأحكام الشرع؛ لأنّ من يقول إنيّ أظن أنّ حكم المسألة هو هذا ليس نبيًّا ولا رسولاً، وإنْ قيل كما عن الجويني[١] إنَّ ظنّه لمّا كان أمارةً نصبها الله إلينا فنقطع بموجبها، فالجواب: أنَّه وإنْ كنّا نقطع بحجية الأمارات الظنيّة المنصوبة من الله تعالى بمعنى أنا نقطع بحجيّتها كطريق يجوز سلوكه، وإن كانت في نفسها لا تفيد إلا الظنّ، ولكن هذا لا ينفع في الجواب؛ لأنَّ محل النقض أنّه غير لائقٍ بأوصاف النبيّ أنْ يكون ظانًّا في أحكام الشرع، فقطعنا بأنّ ظنّه حجّةٌ علينا لا يفيد في جواب النقض كما هو ظاهر.

وأمّا ما يقال من إمكان أنْ يجتهد النبيّ، ويصل إلى اليقين من غير وحي أو إلهام، بل من خلال ممارسة عمليّة تأمُّلٍ ذاتيّةٍ تفضي إلى اليقين، فهو قولٌ في غير محلِّه؛ لأنَّ غالب علماء الجمهور يعنون باجتهاد النبيّ قياس الفرع على الأصل استنادًا إلى الظنّ أو القطع بعلة الحكم، فاجتهاد النبيّ لديهم يشمل ما كان من قبيل الظنّ بالعلة كما هو واضح في كلماتهم، والإشكال منصبٌّ على مقولتهم وما قصدوه من مقولة الاجتهاد التي نسبوها للنبيّ، فإن كان المراد بإمكان الاجتهاد

[١] الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج٣، ص٤٠١.

النبيّ والوصول الى اليقين علم النبي بعلة الحكم علمًا قطعيًا وتسرية حكم الأصل إلى الفرع بواسطتها، فقد بيّنا أنّ الحكم استنادًا إلى العلة المنصوصة أم المستنبطة ليست من الاجتهاد في شيء. وإنْ كان المراد من الاجتهاد اليقيني عملية تأمّلٍ ذاتيّةٍ يقوم بها النبيّ خارج دائرة العلم بعلل الأحكام ليصل إلى القطع بالحكم الشرعي دون الاستناد إلى وحي أو إلهام، فهذا الكلام مجرّد تنظيرٍ وافتراضٍ بعيدٍ عن الواقع الموضوعي للنبيّ وكونه محاطًا بالعناية الإلهيّة والتسديد والعصمة الدائمة، ولكن إنْ جارينا هذه الفرضية التنظيريّة وحلّلنا طبيعتها سنجد أنّها باطلةٌ؛ لأنّ لنا أنْ نسأل: إنّ حصول اليقين الدائم في جميع ما يجتهد فيه من أين أتى؟ لأنّ العقل يقضي بأنّ الوصول إلى اليقين في الأحكام والإصابة الدائمة وعدم الخطأ لا يحصل إلاّ من خلال الانطلاق من منابع ومواد علمية تفيد في الوصول إلى اليقين، وإذا أردنا تعداد ما يمكن أنْ يكون قد استند إليه النبيّ في اجتهاده وتأمّله الذاتي ممّا هو متاحٌ له في زمانه فتلوح لنا الاحتمالات الآتية: المحيط الثقافي الذي كان يعيش فيه، أو مشورة أصحابه، أو التعلّم عند الحكماء والفلاسفة، أو ممارسة عملية تأمّلٍ ذاتيّةٍ من دون الاستناد إلى شيء ممّا مر.

وذلك كلّه لا يمكن أنْ يكون في ذاته موصلاً إلى اليقين والصواب الدائم؛ أمّا المحيط الثقافي فهو محيطٌ جاهليّ ومن الواضح أنّه لا يوصل إلى اليقين في الأحكام، وأمّا مشورة أصحابه فلا توصل إلى ذلك؛ لأنَّهم فاقدون لهذا اليقين فلا يمكن أن يعطوه، وأمّا الفرض الثالث فهو ﷺ، لم يتعلَّم عند أحد، وأمّا عمليَّة التأمُّل الذاتيَّة فهي لابدّ أنْ تستند إلى معلوماتٍ حاصلةٍ تكون مادّةً للتأمُّل، والمادّة لابدّ أنْ ترجع الى إحدى الفرضيات الثلاث المتقدّمة ثم بعدها يأتي دور التأمّل الذاتي في المواد، ولمّا كانت المواد غير يقينيةٍ فلا يمكن من خلال التأمّل فيها الوصول إلى نتيجة يقينية، وهذا يدلّ على أنَّ الوصول إلى اليقين الدائم في الأحكام لا يمكن أنْ يكون إلاّ عبر قناة الوحي والعلم اللدنيّ.

نعم الممكن في حقّه ﷺ، هو التأمُّل الذاتيّ المستند إلى التعليم الإلهي



بعد إفاضة مواد العلم اليقينيّة ثم اختيار الرأي استنادًا إلى الرؤية الإلهيّة (**بما أراك الله**) وهذا لا ننفيه ولكنّه ليس من مقولة الاجتهاد بالرأي المستقلّ عن الاتصال بالله تعالى وتعليمه.

الدليل الرابع: الاجتهاد محتملٌ للخطأ ويرفع الوثوق بالنبي ﷺ

إنَّ دعوى اجتهاد النبيّ في الأحكام يعني أنَّ لديه ظنًّا بها، والظنّ محتملٌ للخلاف وعدم إصابة الواقع، وإنْ أُحتمل مخالفة أحكام النبيّ لأحكام الله تعالى ارتفع الوثوق به؛ لأنَّه في كلّ موردٍ يأمر أو ينهى يُحتمل أنّه قد اجتهد فأخطأ فتزول الثقة بقوله ويسقط محلّه من القلوب.

إنْ قيل: هذا يرد إنْ كان يجوز الخطأ في اجتهاده ولكنّنا لا نقول بذلك بل بمطابقة اجتهاده للواقع دائمًا.

فالجواب من وجهين:

الأول: أنَّ المطابقة الدائمة وعدم الخطأ لا تجتمع مع حقيقة الظنّ، فدعوى أنّه مجتهدٌ يعني أنّه ظانٌّ، ودعوى أنّه ظانٌّ ولا يخطئ أبدًا مستبطنةٌ لتناقض منطقي، لأنّ طبيعة الظنّ تجامع الخطأ، فإنْ لم يجتمع معه أبدًا لم يكن ظنًّا واجتهادًا وإنْ سمّيتموه بذلك، وإنْ قيل: إنّ اجتهاده ﷺ، ظنٌّ يحتمل الخلاف ولكنّه ظنٌّ مطابق للواقع دائما وليس من شرط الظن ان لا يطابق الواقع بل شرطه ان يُحتمل ان لا يطابق، فالجواب: إنّ مطابقة الاجتهاد الظنّي للواقع دائمًا من أين جاءت؟ هل من حيثية كونه ظنًّا أم من أمرٍ آخر؟ فإنْ قلتم اجتهاده ﷺ، مطابق للواقع دائمًا من حيثية كونه ظنًّا. فالظنّ بما هو ظنّ لا يقتضي المطابقة الدائمة للواقع، وإنْ قلتم إنّما طابق ظنّه الواقع دائما لأنّه معصوم. فحينئذٍ يكون كلامكم قد ناقض بعضه بعضًا؛ لأنّ قولكم إنّ اجتهاد النبيّ مطابقٌ للواقع دائمًا لأنّه معصوم، يعني أنّ العصمة هي سبب المطابقة، وليست العصمة إلّا نحوًا من

التأييد العلمي وانكشاف الواقع له ﷺ، فيعود ذلك الى ضرب من الايحاء، وهذا يناقض الاجتهاد الذي تزعمونه؛ لأنّه ضربٌ من القياس والقول بالرأي المستقل عن التعليم الرباني، بينما العصمة لا تخرج عن كونها نحوًا من الايحاء العلمي الرباني الذي يقي المعصوم من الوقوع في الخطأ أو الوهم أو ما شابه ذلك، فالقول بأنّه ﷺ، يجتهد برأيه المستقل في بعض الأحكام وعصمته في اجتهاده جمع بين الضدين، وهو في قوة أنْ يقال هو ﷺ يجتهد برأيه مستقلاً عن الإيحاء والتعليم الرباني وفي الوقت نفسه يسدَّد من خلال الإيحاء والتعليم الرباني! وهل هذا إلّا تناقضٌ واضح، وكأن القائل بذلك يتوهَّم أنّ العصمة شيءٌ قهريٌّ يسوقه ﷺ، إلى الصواب من دون أنْ يشعر بذلك، فهو يجتهد برأيه مستقلاً عن الوحي ولكن العصمة تجعل رأيه المستقل صوابًا ومطابقًا من دون شعوره بذلك، وهذا خطلٌ من القول وزللٌ كبير.

والثاني: على فرض أنَّ ظنّه يطابق الواقع دائمًا ولكن هذا لا يدفع ارتفاع الوثوق به؛ لأنَّ المكلَّف إنْ علم أنَّ أحكام نبيَّه ظنيّةٌ زال وثوقه به وكونه هاديًا إلى الله تعالى، فالمشكلة لا تنحصر في إمكان عدم مطابقة حكمه للواقع حتى يُجاب بأنَّ حكمه مطابقٌ دائمًا، بل المشكلة في أنْ يسلك النبيّ الطريق الظنّي؛ لأنَّ من يسلك مثل هذه الطرق لا يُعدّ عند العقلاء هاديًا وترتفع الثقة به.

وأمّا ما يقال من أنّه لا تلازم بين إمكان خطأ الاجتهاد النبويّ وبين سقوط اعتبار البعثة النبويّة والوثوق بها؛ لإنَّ العرف العقلائي يرجع إلى أهل الخبرة ويثق بقولهم مع علمه بإمكان خطئهم، والعلم بإمكان خطأ أهل الخبر لم يرفع الوثوق بهم، فكما أمكن الجمع هناك يمكن الجمع بين إمكان الخطأ النبويّ والوثوق بقوله وحصول الاطمئنان للناس بذلك. فهو قولٌ في غير محلّه؛ لأنّ السيرة العقلائيّة بين البشر قائمةٌ على التمييز بين الأمور بحسب خطورتها؛ فمن الأمور ما يكتفون فيها بالظنّ ولا يبالون باحتمال الخطأ فيها ولا يرتفع وثوقهم مع وجوده، ومن الأمور ما لا يكتفون فيها بالظنّ ويعتدون باحتمال الخطأ ويرتفع وثوقهم

مع احتمال الخطأ؛ ولذلك يتريّثون حتى يحصل لهم الوثوق و الوصول إلى حد الاطمئنان وعدم احتمال الخطأ، ففي مثل المرض العادي كالزكام فإنّ العقلاء يرجعون إلى طبيبٍ واحدٍ فيأخذون بقوله وإنْ كان محتملاً للخطأ فإنّهم لا يعتنون بهذا الاحتمال ويبنون على قول الطبيب، وأمّا لو كان المرض خطيراً ويحتمل في حال الخطأ الموت فإنّهم والحال كذلك لا يكتفون بقول طبيبٍ واحد، بل ربّما استشاروا أكثر من طبيبٍ طلبًا لحصول الاطمئنان أو القطع؛ وذلك لأنَّ احتمال الخطأ في الأول يترتب عليه ضررٌ غير معتدٍّ به؛ فلذا لا يبالون بهذا الاحتمال. وأمّا احتمال الخطأ في الثاني لمّا كان يترتّب عليه ضررٌ معتدٌّ به لذلك فإنّ العقلاء يبالون بأدنى احتمالٍ ويسعون للوصول إلى حدٍّ لا يُحتمل معه الخطأ عادةً.

وفيما ما نحن فإنّ مقام النبوّة والرسالة أعظم المناصب، والخطأ في مثل هذا المقام ضرره عظيمٌ معتدٌّ به، والعقلاء لا يغضّون الطرف عن الخطأ في مثل هذه الدائرة نظير عدم غضّ الطرف فيما يحتمل معه الموت؛ ولذلك فإنَّ ورود الخطأ من النبيّ ممّا يرفع الوثوق به بالكليّة، ولا يميّز العقلاء بين الملفات والمحاور في حقّ من تقلَّد منصب النبوّة؛ لأنّهم يرون أنّ النبيّ إنْ كان يُخطئ في الأمور العادية الدنيويّة ممّا يمكن أنْ تهتدي إليها العقول فخطؤه أولى في الأمور الغيبيّة التشريعية ممّا لا يمكن أنْ تهتدي إليها العقول، فدعوى التمييز بين الملفات في مثل ذلك دعوى باطلة جزمًا، ولا يقاس على ذلك رجوع الناس إلى أهل الخبرة وعدم ارتفاع وثوقهم بهم مع إمكان خطئهم؛ لأنَّ العقلاء يرون أنّ خطأ الطبيب في أموره العادية لا يسري إلى مجال خبرته لوضوح عدم الارتباط بينها، وعدم أولوية علمه بالأمور العادية عند علمه بمجال خبرته، بخلاف النبيّ فإنّهم يرون أنّ خطأه في الأمور العادية يقضي بالضرورة إمكان الخطأ في أموره الوحيانيّة.

لنضرب مثالاً حتى يتضح الفرق إذا وجد العقلاء أنّ النبي يُخطئ في أمرٍ من الأمور الدنيويّة كأنْ يأمرهم بعدم تأبير النخل فيُخطئ ويؤدّي ذلك إلى فساد محصولهم الزراعي، كما هو وارد في روايات الجمهور، ففي هذه الحال سيُحدّث

كلُّ عاقلٍ نفسَه قائلاً: إنَّ هذا النبيّ يأتينا بأخبار السماء، ويحدّثنا عن الله تعالى وصفاته والملائكة، وعن الجنة والنار ممّا هو غائبٌ عنا، ونحن نصدّقه بكلّ ذلك، وإذا به يُخطئ في مسألةٍ عادية يقدر العقل على الاهتداء إليها بقليلٍ من المعرفة. ففي هذه الحال سيزول الوثوق بأقواله بالكليّة لما يدركونه من أولوية معرفة الأمور الدنيويّة العاديّة للعارف بالأمور الغيبيّة التي لا يمكن للعقول أنْ تهتدي إليها بخلاف أقوال الطبيب في مجال خبرته فإنّه لا ارتباط بين أقواله في مجال خبرته وبين أقواله في أموره العاديّة، ولا يدرك العقلاء أيّ ارتباطٍ وأولويّةٍ للعلم بالسنخ الثاني عند العلم بالسنخ الأول منهما.

الدليل الخامس: صدور الأحكام انطلاقًا من الاجتهاد الظنّي يعني تأسيس الإسلام على غير الرؤية الإلهيّة

إنَّ دعوى اجتهاد النبيّ ﷺ، في الأحكام الشرعيّة أو في أمور الحرب وما شابهها يعني أنّه ﷺ ينظِّم أمور المجتمع الإسلامي في مختلف جوانبه التشريعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية فيما اجتهد فيه برأيه على غير الرؤية الإلهيّة، فيكون الفرق بين المجتمع الإسلامي وغيره من المجتمعات أنّه تأسَّس بمختلف نواحيه عن رأي رآه نبيُّ الإسلام أمّا المجتمعات غير الإسلامية فقد تأسست عن آراء منظّريها، ليضحي الفرق في ذلك إنّما هو في الرأي والظنّ الذي يقابله رأيٌ وظنٌّ آخر، بينما الحقيقة أنَّ المجتمع الإسلامي الذي أسَّسه النبيّ ﷺ، إنّما أسَّسه في جميع أبعاده على الرؤية الإلهيّة والتعليم الرباني لسوق المجتمع نحو الكمال، وهذا لا يكون بالظنون الاجتهاديّة والقياسات والآراء وإنّما يتحقَّق بالعلم اليقيني المستمدّ من التعليم الإلهي.

كما أنَّ الفصل بين التشريع والتدبير وتوهُّم صحّة جريان الرأي الظنّي والقياس الاجتهادي في الثاني دون الأول وهمٌ أيضًا؛ لأنَّ الدين الإسلامي جاء ليسوق الإنسان نحو الكمال في جميع أبعاد الحياة من عبادات ومعاملات واجتماع

واقتصاد وغير ذلك، وتحقُّق هذا الأمر لا يكون إلا عبر سببٍ متصّلٍ بين الأرض والسماء يكون هاديًا إلى الله تعالى في جميع ما يوصله إلى الناس صادرًا عن يقين وتعليم رباني في جميع بياناته وتعليماته في مختلف المجالات، فدعوى اجتهاد النبي في الحقيقة تُحوّل النبوّة والرسالة إلى تجربةٍ بشريّةٍ قائمةٍ على الاجتهاد الظنّي القابل للخطأ والصواب فتفقد الرسالة الخاتمة قيمتها الواقعيّة، وتنحطُّ عن منزلتها السماويّة إلى تجربةٍ أرضيّة، وهذا خلاف المقطوع به من سماويّة الشريعة الخاتمة.

وأمّا ما يقال بأنّه لو كان مجرّد الاجتهاد يفقد النتائج قيمتها لكانت فتاوى الفقهاء التي بأيدينا بلا قيمة؛ لأنّها مستندةٌ الى اجتهاداتٍ قابلةٍ للخطأ والتبديل، فهو كلامٌ في غير محلّه؛ لأنّ النتائج التي يصل إليها الفقهاء من خلال عملية الاجتهاد لا تعبرِّ عن الدين الإلهي وليست أحكامًا إلهيّة، بل هي محاولات للوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي وقد تصيبه وقد تخطئه، ففتاوى المجتهدين لا تكشف عن حقيقة الشرع الإلهي كيف ذلك واجتهاداتهم متخالفة متضادة، بل كثيراً ما تكون اجتهاداتهم ليست من قبيل الأحكام الشرعيَّة بل عبارة عن بيان الوظيفة العمليَّة عند الجهل بالحكم الشرعي، أمّا أحكام النبيّ فهي عين أحكام الله وعين الرسالة الخاتمة؛ ولذا لا يجوز للمجتهد أنْ يقول: هذا حكم الله، بل هذا ما أدّى إليه اجتهادي. أمّا النبيّ فيقول هذا حكم الله، فلا تصح المقارنة بين أحكام النبيّ وأحكام المجتهدين من هذه الجهة؛ ولذلك كانت دعوى الاجتهاد في حقّ النبيّ تقضي بتحويل الدين السماوي إلى قراءةٍ بشريّةٍ تصيب تارةً وتُخطئ أخرى وتفقده قيمته الواقعية، بينما لا يرد هذا المحذور في حقّ الفقهاء؛ لأنّ أقوالهم لا تمثّل الأحكام الواقعيّة ولا تحكي واقع الشريعة الخاتمة، ولا تفقد أقوالهم وفتاويهم قيمتها بدعوى أنّها اجتهاداتٌ بشريّةٌ؛ لأنَّ هذه هي المنزلة الواقعية للاجتهادات الفقهيّة بخلاف المنزلة الواقعيّة للسُنّة والأحكام النبويّة فإنّ دعوى الاجتهاد فيها تجعلها تجربةً بشريّةً وتفقدها منزلتها وقيمتها، ومن هنا يتبينّ بطلان ما أورده هذا

الباحث في المقارنة التي ذكرها.

الدليل السادس: صوابيّة جميع تدبيرات النبي ﷺ من جهة الإمامة في جميع ما يتّصل بنظم أمر الدولة الإسلاميّة والمجتمع، يدلّ على صدور أقواله عن تعليمٍ إلهيّ، وليس عن الاجتهاد بالرأي

ما يدلّ على بطلان دعوى صدور الرأي والاجتهاد من النبيّ في أوامره التدبيريّة الصادرة من جهة الإمامة كما في الحروب وغيرها أنَّ النبي بعث في سن الأربعين ولم يكن قد خاض الحروب ليكتسب خبرةً عسكريّةً فيها، ولكنّا وجدناه عارفًا وعلى درايةٍ تامةٍ بإدارتها كما يظهر من كتب التاريخ والسِيَر، كما أنَّه لم يكن وزيرًا للملوك أوٍ مستشارًا لديهم لتكون لديه خبرةٌ في إدارة الدول والحكومات، ولكنّا وجدناه عارفًا وعلى درايةٍ تامةٍ في كيفيّة إدارة الدولة الإسلامية، وهذا يدلّ دلالةً واضحةً على أنّه ﷺ، ينطلق فيٍ أقواله وأفعاله في الأوامر التدبيريَّة الصادرة من جهة الإمامة من خلال التعاليم الإلهيَّة والوحي التسديدي؛ لأنّ الاستناد إلى الرأي المستقلّ عن الوحي أو الإلهام لا يمكن أنْ يقع صوابًا وعلى وفق المصلحة في جميع ما يتَّصل بأمور إدارة الدولة على مختلف النواحي الاجتماعيّة والحربيّة والثقافيّة وغير ذلك.

وممّا يشهد لذلك أنّ المجتمع البشري يتخبَّط في تحديد النظام الأصلح لكيفيّة نظم وإدارة الدول ووضع السياسات المناسبة في المجال الاجتماعي والاقتصادي، وتتعدَّد النظريّات والفلسفات في هذا المجال بين رأسماليّة وشيوعيّة وغيرها من الأنظمة، والحالة المزرية التي وصلت إليها البشريّة ومجتمعاتها أوضح دليلٍ على عدم صوابيّة هذه النظم سواء من الناحية الاجتماعية أم الاقتصادية، هذا مع أنّ هذه الأنظمة إنّما نشأت من عقول عشرات الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد، ولكن البشريَّة ما زالت في صراع الأنظمة والتيّارات المختلفة، ولم تهتدي إلى النظام الأصلح لها، وهذا يدلّ دلالةً واضحةً على أنّ



الاجتهادات والآراء الحدسيّة الظنيّة لا يمكن أنْ توصل البشريّة إلى الأصلح لها في كلّ ما يتّصل بأمور الدولة والمجتمع، بل لابدّ من وجود سببٍ متصلٍ بين الأرض والسماء يأخذ عن الله تعالى ما هو الأصلح للحياة البشريّة؛ فلذلك كانت دعوى اجتهاد النبيّ بالرأي المستقلّ عن التعليم الإلهي فيما يخصّ أمور الإمامة ونظم المجتمع وإدارة الحروب والسياسات واضحة الفساد.

الدليل السابع: انفتاح باب الوحي بأنواعه على النبي ﷺ يبطل دعوى اجتهاده بالرأي.

إنَّ الاجتهاد إنّما يكون عند العجز عن الوصول إلى لوح التشريع، وبذلك يتبينّ أنَّه لا معنى للقول باجتهاد النبي؛ لأنَّ باب العلم بجميع الأحكام الشرعيّة وتلقيها من خلال الوحي مفتوحٌ له ﷺ، والقادر على العلم عبر قناة الوحي يقبح منه العدول عنه إلى الظنّ، نظير القادر على العلم بجهة القبلة فإنّه لا يجوز له الظنّ بها، فالاجتهاد إنّما يكون عند انسداد باب العلم، وهذا لا يمكن في حقه ﷺ، ذلك.

إنْ قيل هذا الدليل يفترض معاينة النبي للوحي على الدوام، وعلماء الجمهور لا يسلّمون بذلك، بل الثابت لديهم أنّ الوحي قد ينقطع، وفي هذه الحال يجوّزون الاجتهاد.

فالجواب: أنَّ الوحي على أنواع: منه الوحي الذي يوحيه الله تعالى إلى نبيّه بغير وساطة وترجمان، وهذا الصنف من الوحي الذي كان يسبِّب الغشية أو السبتة لرسول الله ﷺ، ومنه الوحي بوساطة جبرائيل عليه السلام لتنزيل القرآن ورسالات الله قال تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾[1]، ومنه الوحي الذي يكون مع الأنبياء للتسديد والعصمة وهو المُعبرّ عنه في القرآن بالروح من أمره قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا**

[١] سورة الشعراء، الآيات: ١٩٣-١٩٥

مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[١]، فالتشريع من الله تعالى ولكن وسائله متعدِّدة فمنه ما يأتي به الروح القدس من نصٍّ قرآني أو رسالةٍ من الله وهذا هو الوحي التشريعي، ومنه إلهامٌ وتعليمٌ رباني ينزل على قلب النبيّ وهذا هو الوحي الإلهامي، ومنه تسديدٌ علميٌّ عبر الروح من الأمر وهذا هو الوحي التسديدي.

إذا علم ما تقدَّم تبيّن أنّ انقطاع الوحي التشريعي ممكن، أمّا الوحي بمفهومه العام الشامل للإلهام والعلم اللدني والتسديد والعصمة فلا ينقطع، فالوحي ليس ضربًا وسنخًا واحدًا حتى يتوهَّم أنّه إذا انقطع نزول جبرائيل بالوحي التشريعي فقد انقطع الاتصال بين النبي وربّه، بل الاتصال دائم من خلال الوحي الإلهامي والوحي التسديدي.

الشواهد والمؤيّدات على عدم اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الشاهد الأول: النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مؤدَّبٌ من الله تعالى ومشمولٌ بالرعاية منه منذ أن كان طفلًا

يظهر من أحاديث السيرة النبويّة التي تصل إلى حدّ التواتر المعنوي أنّه صلى الله عليه وآله وسلم، كان منذ صغره مشمولاً بالرعاية الإلهيّة، ومحاطًا بالعناية الربانية، وأنَّ تربيته صلى الله عليه وآله وسلم، ربانيةٌ وليست بشريّة، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «**أَدَّبَنِي ربي فأَحْسَنَ تَأْدِيبِي**»[٢]، وجاء في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في وصف النبي صلى الله عليه وآله: «**ولقد قَرَنَ اللهُ به صلى الله عليه وآله وسلم، من لَدُن أنْ كانَ فَطيمًا أعظمَ مَلَك من ملائكته يسلُكُ به طريقَ المكارم، ومحاسنَ أخلاقِ العالَم ليلَه ونهارَه**»[٣]، مماّ يدلّ على أنّه لا ينبغي الريب في أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم، لا ينفصل في جميع أقواله وبياناته وتعاليمه عن العلم اللدني والإيحاء

[١] سورة الشورى، الآية:٥٢.

[٢] المتقي الهندي، كنز العمال، ج١١، ص٤٠٦.

[٣] الرضي، نهج البلاغة، ج٢، ص١٥٧.

الرباني؛ لأنَّ رأي الإنسان وليد عقله، وعقله وليد التربية، ولمّا كانت تربيته ﷺ، ربانيّةً، فلا يتصوَّر الانفكاك بين رأيه والتعاليم الربانية، بمعنى أنّ دعوى صدور الرأي المستقل منه تتنافى مع حقيقة شخصيّته ورأيه وفكره المنصهر بالتعاليم الإلهيّة.

الشاهد الثاني: سيرة الجيل الأول من المسلمين وانقيادهم المطلق للنبيّ دون استفصال يدلّ على عدم اجتهاده بالرأي

سيرة الجيل الأول من المسلمين مع النبيّ وانقيادهم التام له، والتأسي به في كلّ شيء دون الاستفصال بأنّ ما يأمر به من الله تعالى أم اجتهادٌ ورأيٌ منه يدلّ على وجود ثقافةٍ عامةٍ لديهم بأنّ كلّ ما ينطق به النبي إنّما هو من الله تعالى بوحي أو إلهامٍ وتعليمٍ إلهي. فإنْ قيل كيف ذلك والحبّاب بن المنذر يوم بدر قال: «يَا رَسُولَ اللَّه، أَبوَحْي فَعَلْتَ أَوْ برَأْي»[١]، وسَعْد بْن مُعَاذ وَسَعْد بْن عُبَادَةَ قالا يوم الخندق: «يَا رَسُولَ اللَّه، أَمْرٌ تُحِبُّهُ فَنَصْنَعَهُ، أَمْ شَيْءٌ أَمَرَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ، لا بُدَّ لَنَا مِنْ عَمَلٍ بِهِ، أَمْ شَيْءٌ تَصْنَعُهُ لَنَا»[٢]، مماّ يدل على أنَّ المسلمين كان يميّزون بين ما يصدر من النبيّ عن وحي، وما يصدر منه عن رأيٍ واجتهاد.

فالجواب: إنَّ المسلمين مع اعتقادهم بأنّ كلّ ما يصدر عنه ﷺ، من أقوالٍ وأحكامٍ وآراء لا بدّ أن يرجع إلى الله، إما وحيًا أو إلهامًا، كانوا على علمٍ بأنّ ما يصدر عبر قناة الوحي التشريعي لا مشورة فيه، أما ما يصدر عن غير ذلك فلهم المشورة وإبداء الرأي فيه، فالاستفصال الوارد في مثل هذه الأحاديث إنّما هو لطلب التمييز بأنَّ ما أمر به النبيّ هل هو من قبيل ما تجوز المشورة فيه أو ممّا لا تجوز فيه، وليست جهة البيان في هذه الأحاديث منصبّة على أنّ أوامر النبيّ منها ما هو عن الله ومنها ما هو عن رأي واجتهاد ظنّي من النبيّ مستقلاً عن

[١] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص٤٨٢.

[٢] الطبري، تاريخ الأمم والملوك (المعروف بتاريخ الطبري)، ج٢، ص٥٧٣.

التعليم الإلهي.

ولو كان لدى المسلمين ثقافة عامة بأنَّ ما يصدر من النبي بعضه من الله وبعضه باجتهادٍ ورأيٍ ظنّي منه مستقلٍّ عن التعليم الإلهي والإلهام لكثر الاستفصال منهم، وطفحت به كتب الحديث والسير، والحال أنَّ ما ورد إنّما ورد في أخبار تُعَدّ على أصابع اليد، فضلاً عن ضعف أكثرها وإرسالها واضطرابها وتعدُّد صيغها ممّا يسقط إمكان الاحتجاج بها، فمن الغريب توهُّم وجود ثقافةٍ لدى المسلمين استنادًا الى خبرين مقابل ما هو مشهور معلوم من الانقياد التام للنبيّ والتأسي به من دون وجود الاستفصال في أقواله وبياناته وإنّ منها ما هو من الله ومنها ما هو عن رأي واجتهاد.

الشاهد الثالث: لو صدر من النبيّ أحكامٌ تشريعيّةٌ عن رأيٍ واجتهادٍ لبلغنا ذلك

لو كانت الأحكام الشرعيّة التي بلّغها النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قسمًا منها من الله تعالى وقسمًا منها باجتهاده لبيّن ذلك لأمّته، ونُقل إلينا بالتواتر أو الاستفاضة، والحال أنّه لم ينقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم، أنّه قال: إنيّ أحكم في دين الله تعالى في بعض المسائل برأيي واجتهادي، وإنْ قيل كما عن الجويني[١]: لا يجب في كلّ ما يصدر عنه صلى الله عليه وآله وسلم، أن ينقل بالتواتر أو الاستفاضة فقد ينقل بطريق الآحاد وقد لا ينقل، فالجواب: أنَّه وإنْ لم يُشترَط في كلّ ما يؤثَر عنه صلى الله عليه وآله وسلم،أن يُنقل بطريق التواتر أو الاستفاضة، ولكن مثل هذا الأمر لو كان لبان، وتواتر نقله، أو استفاض؛ لخصوصيّةٍ فيه وهو كونه من الأمور الخطيرة، وما يجوز وقوعه وعدم وصوله ليس من هذا القسم وإنّما هو في غير المسائل الخطيرة.

[١] الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج٣، ص٤٠٦.

تاسعًا: الفرق بين دعوى الجمهور باجتهاد النبي ﷺ وبين ما ورد في روايات الإماميّة من تفويض أمور الدين إليه

يظهر من جملةٍ من الروايات أنّ النبيّ ﷺ، قد فوّض اللهُ إليه الحكمَ في أمور الدين، وهذه الروايات مستفيضةٌ واردةٌ من طرق الإماميّة وفي مصادرهم المعتبرة، فقد أورد الصفار – رحمه الله - في بصائر الدرجات تسعة عشر حديثًا في باب التفويض إلى رسول الله ﷺ، وأورد الكليني – رحمه الله - في الكافي في كتاب الحجة في باب التفويض إلى رسول الله ﷺ، وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين عشر روايات وفيها الصحيح، نكتفي بذكر روايةٍ واحدةٍ منها:

الكافي: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسٍ الْمَاصِرِ: « إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَدَّبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: **(إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ)**[١]، ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَهُ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: **(ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)**[٢]، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، كَانَ مُسَدَّدًا مُوَفَّقًا، مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ. ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ، فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً، فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ، لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي السَّفَرِ، وَأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذلِكَ كُلَّهُ، فَصَارَتِ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً. ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، النَّوَافِلَ أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - لَهُ ذلِكَ، وَالْفَرِيضَةُ وَالنَّافِلَةُ إِحْدى وَخَمْسُونَ رَكْعَةً، مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِسًا تُعَدَّانِ بِرَكْعَةٍ مَكَانَ الْوَتْرِ. وَفَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ. وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، صَوْمَ شَعْبَانَ وَثَلَاثَةَ

[١] سورة القلم، الآية:٤.

[٢] سورة الحشر، الآية:٧.

أَيَّام فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَيِ الْفَرِيضَة، فَأَجَازَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - لَهُ ذلكَ. وَحَرَّمَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا، وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ، فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذلِكَ...الخبر»[١].

وهنا قد يتبادر إلى الأذهان التساؤل التالي: وهو أنّه لا فرق بين دعوى الجمهور باجتهاد النبيّ فيما لا نصّ فيه، وما ورد من طرق الإماميّة من تفويض أمر الدين إلى النبيّ ﷺ؛ وذلك لأنَّ مؤدَّى القولين ونتيجتهما واحدةٌ وهو أنَّه ﷺ، يحكم في الدين برأيه من دون الاستناد إلى الوحي.

وفي جواب هذا التساؤل نقول: إنَّ التفويض إلى النبيّ الوارد في روايات الإماميّة ليس المراد به اجتهاد رسول الله في الأحكام الشرعيّة والمسائل الدينيّة بالقياس والظنون الاجتهاديّة كما يزعم أكثر علماء الجمهور، بل المراد به أنّ الله تعالى أعطى لنبيّه أنْ يحكم في الشرع استنادًا إلى العلم اللدنيّ، ويشهد لهذا المعنى ما جاء في صدر جملة من أخبار التفويض، ففي بعض الأخبار: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَدَّبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: ﴿**إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ»، وفي بعضها: «إنّ الله أدب نبيّه على أدبه فلمّا انتهى به إلى ما أراد قال له: ﴿**إنّك لعلى خلق عظيم**﴾ ففوض إليه دينه»، وفي بعضها: «إنّ الله خلق محمّدًا ﷺ، طاهرًا ثم أدّبه حتى قوّمه على ما أراد ثم فوّض إليه الامر».

وهذه المقدّمة الواردة في جلّ أخبار التفويض تدلّ دلالةً واضحةً على أنّ الله تعالى بعد أنْ أدّب نبيّه وآتاه من العلم اللدنيّ ما بلغ به مراده فوّض إليه بعد ذلك أمور دينه، فالأحكام الصادرة عنه ﷺ، مستندةٌ إلى ذلك التأديب الرباني والتعليم الإلهي وليست مستندةً إلى القياس والرأي والظنون الاجتهاديّة، فليس معنى التفويض أن يُحِلّ النبي ﷺ، ويحرِّم برأيه من غير وحي وإلهام، بل هو ﷺ،

[١] الكليني، الكافي، ج١، ص٢٦٦.

إمّا محض مبلّغ للتشريعي الإلهي من خلال الوحي وإمّا مشرِّعٌ بمقتضى العلم اللدنيّ الموهوب من الله تعالى، فلا بدّ أنْ يستند التشريع إمّا إلى الوحي وإمّا العلم اللدني والإلهام، وبعبارةٍ أخرى التفويض هو الحكم بعلمه ﷺ، وعلمه من العلم القطعي اليقيني الخارج عن القياس والرأي والظنون الاجتهاديّة، والمستند إلى العلم اللدنيّ الإلهي.

فما سَبَقَ أنْ نبّهنا على بطلانه هو القول بامتلاك النبيّ حق التشريع في عرض التشريع الإلهي، وأمّا التفويض بالمعنى الذي شرحناه فهو ينتهي إلى العلم اللدنيّ والتأديب الإلهي وفي طوله، وإنّما كانت دعوى امتلاك النبيّ لحقّ التشريع في عرض التشريع الإلهي واضحة البطلان؛ لأنّها من الشرك الواضح، إذ لا فرق بين التكوين والتشريع في ذلك، فكما أنّه تعالى لا شريك له في الخالقيّة ولا يوجد خالقٌ في عرضه، فكذلك لا شريك له تعالى في التشريع ولا يوجد مشرِّعٌ في عرضه.

ويدلّ على ذلك دلالةً قاطعةً ما ورد في خبر الكافي المتقدِّم من قول الإمام الصادق عليه السلام: «ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَهُ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، كَانَ مُسَدَّدًا مُوَفَّقًا، مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ»، فإنّ ذكر التأييد بروح القدس إشارةٌ إلى أنَّ حكمه مستندٌ إلى ضربٍ من الوحي والعلم اللدنيّ والتسديد من روح القدس.

ويعجبني في المقام نقل كلامٍ للفارابي يتّصل بكلامنا المتقدِّم ويقترب منه، إذ قال في كتابه الملة: «فإن الرئيس الأول الفاضل إنّما تكون مهنته ملكيةً مقرونةً بوحي من الله إليه، وإنّما يقدّر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما أنْ توحى إليه هذه كلها مقدَّرة، والثاني أنْ يقدّرها هو بالقوّة التي استفادها عن الوحي والموحي تعالى حتى تكشّفت له

بها الشرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني»[١].

ولقد أجاد الميرزا أبو الحسن الشعراني في تعليقته على شرح أصول الكافي حيث قال: «حاصل أحاديث هذا الباب والمعنى الذي يتفق عليه جميعها أنّ بعض الأحكام مفوّض إلى الرسول ﷺ، وبعضها موحى إليه من الله تعالى، ويشكل بأنّ ما يفرضه الرسول ﷺ، لا يمكن أنْ يكون إلاّ بأمر الله تعالى، وهو ﴿**لا ينطق عن الهوى إنْ هو إلاّ وحيٌ يوحى**﴾، والجواب أنّ جميعها وإنْ كانت من الله تعالى وبأمر الله، لكن الفرق في الطريق الموصل؛ فبعض الأحكام يوحى إليه قرآنًا بوسيلة روح القدس، وبعضها غير قرآنٍ، وبعضها إلهامٌ وإلقاء في الروع، وبعضها بعلمه ﷺ، بالمصلحة الملزمة، وليس هذا أمرًا غريبًا كما يتفق للعلماء، وإنّهم يستنبطون الحكم تارةً من الكتاب الكريم وتارةً من نصّ الرسول ﷺ، وتارةً من فحوى الخطاب كاستفادة حرمة ضرب الأبوين وشتمهما من قوله تعالى ﴿**ولا تقل لهما أفٍّ**﴾، وتارةً يعرفون الحكم من العقل مجرّدًا من النص المنقول كحرمة الغصب وقتل النفوس، وليس معنى تفويض الله تعالى بعض أحكامه إلى رسوله أنّه تعالى لا يعلم ولا يقصد ما يفعله الرسول، ولا يجعل حكمًا ولا يريد شيئًا إلاّ تبعًا لإرادة الرسول ﷺ، بل الأمر بالعكس لكن عرف ﷺ، وجوب الركعتين الأوليين بنص جبرئيل في ليلة الإسراء، ووجوب الركعات الأُخر بإلهامٍ وقوّةٍ قدسيّةٍ من الله أيضًا، كما أن جميع ما نعرفه بعقلنا بل بحسّنا إنّما هو من جانب الله تعالى وإنْ لم يكن بوحي وإلهامٍ، بل بإعداد مقدّماتٍ وحصول معدّات لا تنفكّ في سنّته تعالى عن إفاضة العلم والإدراك، ولمّا جرت عادة الناس بأنْ ينسبوا ما استفادوا من غير سببٍ وواسطةٍ إلى نفس المسبّب، وما استفادوا بواسطةٍ إلى الواسطة مع اعتقادهم بأنّه من ذي الواسطة فيتبادر من قولهم : شربت الماء من النهر، أنّهم شربوا منه بلا واسطة لا من الحياض والحباب والكوز التي في

[١] الفارابي، كتاب الملة، ص ٤٤.

دارهم مع أنّها من النهر أيضًا، جرى في هذه الأخبار على اصطلاحهم كما هو دأب الشرع في التكلّم مع الناس بلسانهم؛ فسمّى ما أوحى إليه بلفظه من الله تعالى مثلاً فرض الله وما أُلهم به بقوّته القدسية وعلمه بالمصلحة الملزمة، مثلاً فرض الرسول وإنْ كانت جميعًا فرض الله تعالى، ومذهبنا المتفق عليه بيننا أنّ الأنبياء لا يشرعون حكمًا باجتهادهم على ما صرّح به علماؤنا في كتب التفسير والكلام، فراجع ما قالوا في تفسير آية (ففهمناها سليمان - الآية)[١] لكنّه تعالى أدّبَ رسولَه فأحسن أدبه، وجعل فيه الخُلق العظيم وإذا حصلت فيه القوّة القدسية استعدّ لقبول الإلهام والإلقاء في الروع وأمثالهما كما في هذه الأخبار، وبيّنه الشيخ الرئيس في الإشارات أحسن بيان»[٢].

عاشرًا: في ذكر أسباب دعوى غالب علماء الجمهور باجتهاد النبي ﷺ

إنَّ دعوى اجتهاد النبيّ حطّ للنبيّ من مقام النبوة والرسالة وتنزيل له عن منزلته التي أنزله الله فيها؛ لأنّ الاجتهاد والقول بالرأي والقياس منزلةٌ دانيةٌ عن النبوّة والرسالة والإمامة والقول عن تعليمٍ إلهي وعلمٍ لدني، وفي مقام تحليل السبب وراء هذه الدعوى الفاسدة يبرز أمامنا عدَّة أسبابٍ:

١- السبب الأول: الأحاديث الموضوعة أو المحرَّفة عن معناها الأصلي

إنّ الأحاديث الوارد في كتب الحديث والسيرة هي السبب الأوّل في مقولة اجتهاد النبيّ؛ ولذلك تجد أنَّ غالب أدلة القائلين باجتهاد النبيّ من قبيل الأحاديث، مثل حديث تأبير النخل، وحديث تشريع الأذان، وحديث مفاداة أسارى يوم بدر، وغيرها من الأحاديث المشتملة على وقوع الخطأ منه ﷺ، وتقديم أقوال بعض الصحابة على قوله، وأنّهم أشاروا عليه بما هو أصلح ممّا كان يراه، وهذا الأمر لا شكّ بأنّه أحد أهمّ الأسباب التي دفعت إلى مقولة اجتهاد النبيّ ﷺ.

[١] سورة الأنبياء، الآية:٧٩.

[٢] المازندراني، هامش شرح أصول الكافي، ج٦، ص٥٩.

وقد أسهمت الأخبار والأحاديث الواردة في كتب الجمهور في تشويه شخصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم، على مستويات عدّة، من جملة تلك المستويات مقولة اجتهاد النبيّ في الأحكام الشرعيّة والمسائل الدينيّة، والملاحظ لتلك الأحاديث سيجد أنّها من قبيل أخبار الآحاد التي لا تصلح للاستدلال في المسائل الأصولية، وأنّها بأغلبها مرويّةٌ بطرق ضعيفة، وأنَّ متونها مضطربةٌ ممّا يدلّ على وضعها أو توسّع الرواة بنقلها.

٢- السبب الثاني: تصحيح اجتهاد الصحابة وتشريعهم في دين الله

لما رأى علماء الجمهور أنَّ الصحابة أفتوا في الشرع، وعملوا بالرأي والقياس في دين الله تعالى، لزمهم القول باجتهاد النبيّ؛ لأنّهم إنْ قالوا ليس من الشرع الاجتهاد بالرأي وما كان هذا لرسول الله اقتضى ذلك تخطئة الصحابة فيما صنعوه والتشنيع عليهم بذلك، ومن ههنا ترى أنَّ أقوى أدلتهم على حجيّة القياس إجماع الصحابة على العمل به، قال الرازي في المحصول: «مسلك الإجماع هو الذي عوّل عليه جمهور الأصوليين»[١]، وهذا يدلّ على أنَّ مقولة اجتهاد النبيّ إنمّا نشأت لتصحيح اجتهاد من اجتهد من الصحابة والتابعين، وإضفاء الحجيّة على تشريعهم في أمور الدين؛ ولذلك تذكر مسألة اجتهاد الصحابة في كتب الأصول بعد مسألة اجتهاد النبيّ كأنها متفرِّعةٌ عليها، وبفتح هذا الباب كثر المُفتون في دين الله تعالى وافترقت الأمة بسبب ذلك إلى مذاهب وفرق، ولو أنّها اختارت لنفسها ما اختاره الله تعالى ورسوله لها واتبعت العترة الطاهرة لأمنت من الضلال والفرقة، كما جاء في حديث الثقلين المشهور بين المسلمين: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ، كِتَابَ اللَّه، وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَإِنَّ اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ أَخْبَرَنِي أَنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، فَانْظُرُوا بِمَا تَخْلُفُونِي فِيهِمَا»[٢].

[١]الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج،٢ ص ١٠٢.

[٢] ابن حنبل، الفضائل الصحابة، ج٢، ص ٧٧٩.

ومن أمثلة اجتهاد الصحابة أنّ الله تعالى فرض في كتابه سهمًا من الخمس لذي القربى فقال: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾، فاجتهد أبو بكر مقابل النصّ، وأسقط سهم ذي القربى، ومنع بني هاشم من الخمس، وفرض الله في كتابه التوريث من الأنبياء وغيرهم فقال تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا**﴾، وقال تعالى: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ**﴾، وقال في خبر زكريا: ﴿**فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ**﴾، فاجتهد أبو بكر مقابل النص وأسقط إرث فاطمة عليها السلام من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، باجتهادٍ ورأيٍ رآه وحديث سمعه وحده من رسول الله، وفرض الله في كتابه سهمًا في الزكاة للمؤلّفة قلوبهم فقال عز وجل: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾، وكان رسول الله يعطي المؤلّفة قلوبهم هذا السهم من الزكاة ولكن عمر خالف ذلك ولم يعط المؤلفةَ قلوبهم من الزكاة لاجتهادٍ ورأيٍ رآه مقابل النص، وعلّلوا اجتهاده بأنَّ سهم المؤلّفة قلوبهم فُرِضَ في أوَّل الإسلام وعند ضعفه، ولما اشتدّ عوده رأى عمر حرمان المؤلّفة قلوبهم.

كما أنّهم لما رأوا أنَّ الصحابة خالفوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في كثيرٍ ممّا أمر به قالوا بأنّهم اجتهدوا في ذلك لمصالح تعود إلى الإسلام في أنظارهم، قال الشهرستاني في الملل والنحل: «وأمّا الاختلافات الواقعة في حال مرضه (عليه الصلاة والسلام) وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله عنهم، فهي اختلافاتٌ اجتهاديةٌ كما قيل، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين»[١].

فعندما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بإنفاذ جيش أسامة وأكَّد على ذلك مرّةً بعد أخرى، علَّلوا مخالفة الصحابة وعدم إنفاذهم جيش أسامة بأنَّ ذلك كان اجتهادًا منهم، واحتياطًا على عاصمة الإسلام أن يتخطّفها المشركون من حولهم إذا خلت

[١] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٢٠.

من القوّة وبَعُدَ عنها الجيش، وعندما أمر النبيّ في مرضه قائلًا: «ائْتُونِي بِدَوَاةٍ وَصَحِيفَةٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لا تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا»، منع عمر من كتابة ما يعصم من الضلالة وقال: «إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ لَيَهْجُرُ»[١]، فانقسم الحاضرون في ذلك المجلس بين مؤيّدٍ لقول عمر وبين من يقول أعطوا النبيّ يكتب، فاعتذر جماعةٌ من علماء الجمهور[٢] لعمر بأنّ النبيّ قد يُخطئ فيما يجتهد فيه وأنّهم كانوا يراجعونه في كثيرٍ من الأمور قبل أنْ يأمر أمرَ عزمٍ أو أن يُقرّ، وبأنّه من المظنون أنّه قد حصل معه في مرضه بعض العوارض التي تعتري البشر من غلبة الوجع أو النسيان وأنَّ هذه الأمور هي علّة مراجعه عمر في مسألة الكتاب.

وفي الحقيقة مثل هذه التعليلات إنّما هي تخطئةٌ لرسول الله فيما أمر به وتصويبٌ لاجتهاد الصحابة وتقديم أقوالهم على أوامر رسول الله، ألم يكن رسول الله على علم بأنَّ المدينة إذا خلت من جيش المسلمين ستكون عرضةً لغزو المشركين؟ أكان لهم من حسن الرأي والتدبير ما لم يكن لرسول الله ومعه الوحي الإلهي والإلهام الرباني؟!، وهل يعصم الله تعالى نبيه من السهو والخطأ في بيان حكمٍ من الأحكام الفرعيّة ولا يعصمه في مقام بيان ما يقي الأمة من الضلالة؟! وهل يبقى للنبوّة مزيةٌ أو فضلٌ إنْ كان النبي يجتهد والأصحاب يجتهدون، فإنْ خالف بعضهم أوامر رسول الله برَّروا المخالفة بأنّها اجتهادٌ لمصلحة تعود إلى الإسلام، فصارت أوامر رسول الله ﷺ، بمنزلة قولٍ يقابله قولٌ آخر على حدّ اختلاف العلماء في المسائل الخلافية؟!

ثم نشأت مقولةٌ أخرى وهي أنَّ من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر، استنادًا إلى ما رواه عمرو بن العاص عن النبيّ ﷺ: «إِذَا حَكَمَ

[١]ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٨٧.

[٢]راجع: الخطابي، أعلام الحديث «شرح صحيح البخاري»، ج١، ص ٢٢٦. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٦، ص ٢٤.



الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[١]، فتلقّوه بالقبول وصار عذرًا لكلّ مخالفةٍ يخالف فيها بعض الصحابة ما فرضه الله تعالى وسنّه رسوله ، فعندما دخل خالد بن الوليد بامرأة مالك بن نويرة قال عمر لأبي بكر: إنّ خالدًا قد زنى فارجمه، فأجابه أبو بكر: «ما كنت أرجمه؛ فإنّه تأوّل فأخطأ»[٢]، ولا أدري أيُّ اجتهادٍ وتأوُّلٍ في الدخول بامرأة رجلٍ مسلمٍ قبل أن تعتدّ عدّة المتوفى عنها زوجها، أو قبل أن تستبرأ إنْ كانت بحكم السبايا وزوجها قد ارتدّ عن الإسلام؟!

وعدَّ ابنُ حزم أبو العادية أنّ قاتلَ عمار بن ياسر رضي الله عنه: «متأوِّلٌ مجتهدٌ مخطئ»[٣]، هذا مع ما اشتهر من قول النبي ﷺ، من أنَّ عمار «**تقتله الفئة الباغية**»، ولا أدري كيف يجتمع بغيٌ مع اجتهاد؟! وهكذا تعلّلوا في كلّ مسألة خالف فيها بعض الصحابة أمر رسول الله ﷺ، بأنَّه اجتهد، وأنَّ من اجتهد فأخطأ فله أجر.

وهذه التعليلات إنّما نشأت شيئًا فشيئًا ومُهِّد الطريق لها في بداية الأمر بأوّل فريةٍ وهي القول باجتهاد النبيّ، ثم بعدها فرية اجتهاد الصحابة، ثم شيئًا فشيئًا مقايسة آراء الصحابة واجتهاداتهم بأقوال النبيّ، ثم تقديم اجتهادهم على أوامر رسول الله تذرّعًا بحججٍ ومصالح رأوها.

-٣ السبب الثالث: الجهل بمنابع العلم النبوي

إنّ مسألة اجتهاد النبيّ متّصلةٌ بمبحث آخر، وهو مواد العلم النبويّ ومنابعه، وموادّ العلم النبويّ ترجع إلى الوحي الإلهي بأنواعه الثلاثة: التشريعي، والإلهامي، والتسديدي، والوحي التشريعي يمدُّه بالقرآن ورسالات السماء عبر

[١] الشافعي، الأم، ج٦، ص٢١٦.

[٢] ابي الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج١، ص ١٥٨.

[٣] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص ١٢٥.

الملاك جبرائيل، والوحي الإلهامي يمدُّه بالعلم اللدنيّ الذي يوحيه الله تعالى إلى نبيّه إما بنحوٍ مباشرٍ وإمّا عبر ملاك قد قرنه الله تعالى بنبيّه لتأديبه وسوقه إلى الكمال، والوحي التسديدي الذي يمدّه بالعلم الذي يقيه من الخطأ والاشتباه في مختلف المجالات التي يتصدّى لها النبيّ من التشريع والتدبير والقضاء.

فمن يتصوَّر أنّ العلم النبوي مقصورٌ على الوحي التشريعي يتوهَّم أنّ كلّ ما هو خارج عن الوحي التشريعي فهو رأيٌ واجتهادٌ من النبيّ، وهذا التوهّم باطلٌ؛ لأنّ منابع العلم النبوي وموادّه لا تنحصر بالوحي التشريعي عبر جبرائيل الذي يأتي بالقرآن ورسالات الله تعالى، بل هي أعم من ذلك وتشمل الإلهام والتسديد.

٤ - السبب الرابع: التصوّر الخاطئ لطبيعة العصمة ودائرتها

إنّ العصمة ترجع إلى نحوٍ من الهداية والتعليم الإلهي وليست أمرًا خارجًا عن ذلك، ولما كانت دائرة العصمة شاملةً لمقام التبليغ وغيره كانت جميع أقوال النبي وبياناته عن وحي وإلهام ولا يتصوّر انفصالها عن ذلك، ولكن لما كان لدى علماء الجمهور تصوّرٌ غير صحيحٍ عن طبيعة العصمة ودائرتها أسهم هذا الأمر في الوصول إلى مقولة الاجتهاد بالرأي.

الخاتمة

خلصنا في هذا البحث إلى فكرةٍ جوهريّةٍ، وهي أنّ الاجتهاد لا يعدو كونه ظنًّا، وشرع الله تعالى ودينه لا ينال بالظنون البشريّة، وأنّ النبيّ ﷺ، لا ينفكّ عن الوحي بأنواعه الثلاثة: التشريعي، والإلهامي، والتسديدي في جميع بياناته وتصرفاته المرتبطة بهداية العباد سواء أكانت على الصعيد التشريعي أم التدبيري أم القضائي، وأنَّ نسبة الاجتهاد الى النبيّ حطٌّ له عن مكانته ومنزلته التي أنزله الله فيها، وأنّها إنمّا نشأت بسبب الأحاديث الموضوعة أو المحرّفة عن معناها الأصلي، ولتصحيح اجتهاد الصحابة ومخالفاتهم لأقوال النبي وأوامره، وبسبب التصوُّر الخاطئ لمنابع العلم النبوي وحقيقة العصمة ودائرتها.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٩ه.

٣. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق حمد بن عبد الله الجمعة ومحمد بن إبراهيم الرئيسة، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٤م.

٤. ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم- إيران.

٥. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٩م.

٦. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٦-١٩٨٦م.

٨. ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي – القاهرة.

٩. ابن حزم، علي، الإحكام في أصول الأحكام، إشراف أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٠. ابن حزم، علي بن أحمد، جوامع السيرة، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٠٠م.

١١. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م.

١٢. ابن حنبل، أحمد بن محمد، فضائل الصحابة، تحقيق وصيل الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م.

١٣. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤٢١ه-٢٠٠١م.

١٤. أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري أو تاريخ الرسل والملوك، دار



التراث - بيروت.

١٥. أبو جعفر الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م.

١٦. أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

١٧. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط١، ٢٠٠٩م.

١٨. أبو الفداء، إسماعيل بن علي، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، ط١.

١٩. أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٢٠. الأشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٦، ٢٠٠٣م.

٢١. آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية (ت ٦٥٢ هـ)، وأضاف إليها الأب: شهاب الدين عبد الحليم بن تيمية (ت ٦٨٢ هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية (٧٢٨ هـ)، جمعها وبيضها: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي (ت ٧٤٥ هـ)] تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني.

٢٢. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ.

٢٣. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١هـ.

٢٥. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.



٢٦. الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٢٧. الخطابي، حمد بن محمد، أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م.

٢٨. الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، دار الذخائر للمطبوعات، قم، ١٤١٢هـ.

٢٩. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الأخيرة، ١٩٦٦م.

٣٠. السبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ)، تحقيق أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١، ١٤٢٤ه-٢٠٠٤م.

٣١. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند.

٣٢. الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٣٣. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٩م.

٣٤. شمس الدين، محمد مهدي، كتاب ولاية الأمة عل نفسها مقابل نظام ولاية الفقيه العامة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت.

٣٥. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٩م.

٣٦. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي.

٣٧. الشهيد الأول، أبي عبد الله محمد بن مكي العاملي، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم.

٣٨. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، پژوهشگاه علمى تخصصى شهيد صدر.

٣٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.



٤٠. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوضل الهل وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٥م.

٤١. الطوسي، محمد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري، مطبعة ستاره، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٤٢. العاملي، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، تحقيق: لجنة التحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٤٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تصحيح محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.

٤٤. الفارابي، أبو نصر، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط٢.

٤٥. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

٤٦. الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٤٧. الفيومي، أحمد بن محمد المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٨. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تعليق وتصحيح علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، ١٣٨٨هـ.

٤٩. المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي مع تعاليق أبو الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٥٠. المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٨١م.

٥١. المرتضى، الذريعة (أصول الفقه)، تصحيح وتعليق أبو القاسم كرجي، مطبعة دانشگاه، طهران، ١٣٤٦هـ.ش.

٥٢. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

٥٣. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.ح





مولد الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام وشهادته

الأستاذ محمد باقر ملكيان(*)

* أستاذ في الحوزة العلميّة / قم .

الملخّص

في هذا البحث يتناول الباحث ميلاد الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، فقد أُختلف في يوم ميلاده وسنته، وجاءت الأقوال في ذلك في مصادر العامة والخاصة، واُختلف كذلك في سنة شهادته وشهرها ويومها، وقد أثبت الباحث في خلاصته بعد تدقيقه وتحرّيه في شتّى مصادر التراث الروائي ولادته عليه السلام في يوم الخميس، الخامس من شهر شعبان، سنة ثمان وثلاثين بعد الهجرة، وشهادته يوم السبت، الخامس والعشرين من شهر محرّم الحرام، سنة خمسٍ وتسعين بعد الهجرة.

الكلمات المفتاحيّة

مولد الإمام زين العابدين، شهادة الإمام زين العابدين، شعبان، محرم الحرام.

The birth of Imam Ali bin Al-Hussein Zain Al-Abidin and his testimony

Professor: Muhammad Baqir Malakian

Abstract

In this research, the researcher deals with the birth of Imam Ali bin Al-Hussein Zain Al-Abidin, it differed in the day of his birth and his year, and the sayings came in that in public and private sources, and also differed in the year of his testimony, month and day, and the researcher proved in his summary after checking and investigating the various sources of the novelist heritage of his birth On Thursday, the fifth of the month of Sha'ban, the thirty-eighth year after the migration, and his testimony on Saturday, the twenty-fifth of the month of Muharram, the year ninety-five after Immigration.

Keywords: Birth of Imam Zain al-Abidin, testimony of Imam Zain al-Abidin, Sha'ban, Muharram al-Haram

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

نبحث في هذه المقالة عن مولد الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام وتاريخ شهادته بعون الله وقوّته في فصلين[١]:

الفصل الأوّل: الميلاد

والبحث حول تاريخ مولد الإمام السجّاد عليه السلام في هذا الفصل يقع في الأمور الآتية:

أ. سنته

قد اختلفت الأقوال في المقام، كما قال المحقّق التستري رحمه الله[٢]، ولكن المشهور أنّ ذلك في سنة ثمان و ثلاثين من الهجرة. وقد ورد ذلك في مصادر الفريقين[٣].

---

[١]. ما حرّرنا في المتن جهةٌ من جهات البحث حول حياة الإمام زين العابدين ـ عليه السلام؛ وإن شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: ٤٦٦/١؛ الهداية الكبرى: ٢١١ وما بعدها؛ إثبات الوصية: ١٦٨ وما بعدها؛ فرق الشيعة: ٢٩٥؛ المقنعة: ٤٧٢؛ الأرشاد: ١٣٧/٢ وما بعدها؛ تهذيب الأحكام: ٧٧/٦؛ روضة الواعظين: ١٩٦/١ وما بعدها؛ تاج المواليد: ٨٩ وما بعدها؛ إعلام الورى: ٤٧٩/١ وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ١٢٩/٤ وما بعدها؛ كشف الغمة: ٧٣/٢ وما بعدها.

[٢]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١١.

[٣]. انظر المصادر الإماميّة الآتية: المقالات والفرق: ٧٠؛ فرق الشيعة: ٢٩٥؛ تاريخ أهل البيت: ٧٧؛ الكافي: ١/ ٤٦٦؛ الهداية الكبرى: ٢١٣؛ إثبات الوصية: ١٧٠؛ المقنعة: ٤٧٢؛ مسار الشيعة: ٥٣؛ الإرشاد: ٢/ ١٣٧؛ دلائل الإمامة: ١٩١، عن الإمام العسكري عليه السلام؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٧؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠١؛ تاج المواليد: ٨٩؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ كشف الغمّة: ٢/ ٧٣؛ الدرّ النظيم: ٥٧٩؛ العدد القوية: ٥٥، نقلاً عن كتاب الدرّ والإرشاد والتذكرة، وأمّا مصادر العامة فهي: وفيات الأعيان: ٣/ ٣٦٩؛ سير أعلام النبلاء: ٤/ ٣٨٦؛ تذكرة الخواص: ٢٩١؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧٨.

ويشهد لذلك:

١. قد ورد في بعض المصادر أنّه ـ عليه السلام ولد قبل شهادة أمير المؤمنين ـ عليه السلام بسنتين، وهذا يعني كون ذلك سنة [١]٣٨.

٢. إنّ له ـ عليه السلام من العمر ٢٣ سنة في يوم عاشوراء[٢].

٣. روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق ـ بسندٍ معتبرٍ على الأصحّ ـ أنّه قبض عليّ بن الحسين عليه السلام و هو ابن سبعٍ وخمسين سنة في عام خمسٍ وتسعين عاش بعد الحسين خمسًا وثلاثين سنة[٣]. وهذا ـ كما قال المحقّق التستري (رحمه الله)[٤] ـ لا ينطبق إلاّ على ما اخترناه.

وهناك أقوال أُخر:

١. مولد الإمام علي بن الحسين عليه السلام في سنة ثلاثٍ وثلاثين[٥].

٢. ولد الإمام السجّاد عليه السلام بعد سنة ثلاثٍ وثلاثين[٦].

٣. ولد الإمام زين العابدين عليه السلام سنة خمسين[٧].

---

[١]. تاريخ أهل البيت: ٧٧؛ الإرشاد: ٢/ ١٣٧؛ دلائل الإمامة: ١٩١؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ كشف الغمّة: ٢/ ٧٤

[٢]. السرائر: ١/ ٦٥٧؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠؛ تاريخ مدينة دمشق: ٢٢/ ١٥٢؛ صفوة الصفوة: ١/ ٣٨٩؛ تذكرة الخواص: ٣٢٤؛ تهذيب الكمال: ١٣/ ٢٥٠، نقلاً عن الزهري؛ سير أعلام النبلاء: ٤/ ٣٨٦؛ البداية والهاية: ٩/ ١٢٢.

[٣]. الكافي: ١/ ٤٦٨، ح٦.

[٤]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١٢.

[٥]. تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦١، تهذيب الأسماء واللغات: ٢٤٤، تهذيب التهذيب: ٧/ ٣٠٧، نقلوه عن يعقوب بن سفيان؛ المختار من مناقب الأخيار: ٤/ ٣٤؛ عمدة الطالب: ١٧٣، نقلاً عن الواقدي.

[٦]. المختار من مناقب الأخيار: ٤/ ٣٤، نسبه إلى «قيل»؛ وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٩.

[٧]. تهذيب الأسماء واللغات: ٢٤٤، عن أحمد بن صالح، وعلّق ابن حجر على هذا القول=



٤. مولد الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام في سنة خمسٍ وثلاثين[١].

٥. ولد الإمام السجّاد عليه السلام في سنة ستٍّ وثلاثين[٢].

٦. قال المحقّق التستري رحمه الله: وقال عليّ بن أحمد الكوفي في استغاثته: إنّه في سنة إحدى وثلاثين، حيث جعل سنّه يوم الطفّ ثلاثين. و نقل عن الزيديّة وأنساب العامّة أنّه كان ذلك اليوم من أبناء سبع سنين في قول بعضهم، وأربع سنين في قول آخر[٣]. ولا عبرة بقوله ونقله مماّ تفرّد به بعد قول أئمّة الرجال ــ ابن الغضائري والشيخ والنجاشي ــ : إنّ في كتبه تخليطًا[٤].

٧. كون ذلك في سنة سبعٍ وثلاثين[٥].

ب. شهره

قد اختلفت الأقوال في ذلك، كما قال المحقّق التستري رحمه الله[٦]:

١. قد ذهب جماعةٌ من أصحابنا أنّ ذلك في شهر جمادى الأولى[٧].

٢. ولد الإمام زين العابدين عليه السلام في جمادى الآخرة[٨].

=بأنّه ليس بصحيح. تهذيب التهذيب: ٧/ ٣٠٧ .

[١]. مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد) ٣٦٥.

[٢]. مصباح المتهجّد: ٢/ ٧٩٢؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠١، إعلام الورى: ١/ ٤٨٠، نسباه إلى «قيل»؛ جامع الأخبار: ٨٢؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: ٣/ ١٥٦، نقلاً عن المصباح؛ العدد القوية: ٥٥، عن تاريخ المفيد والذخيرة والمصباح.

[٣]. الاستغاثة: ٨٤.

[٤]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١٢.

[٥]. إعلام الورى: ١/ ٤٨٠، نسبه إلى «قيل»؛ كشف الغمّة: ٢/ ١٠٥، وفيه: «روي».

[٦]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١١.

[٧]. مسار الشيعة: ٥٣؛ مصباح المتهجّد: ٢/٧٩٢؛ جامع الأخبار: ٨٢؛ المصباح للكفعمي: ٥١١.

[٨]. تاج المواليد: ٨٩؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥.

٣. مولد الإمام السجّاد عليه السلام في شهر شعبان[١].

٤. ولد الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام في شهر رمضان[٢].

أمّا القول الرابع فلا يُعبأ به، لتفرّد الخصيبي به وهو غير معتمد[٣].

أمّا الأقوال الأُخر فالترجيح بينها مشكل، كما أنّ المحقّق التستري رحمه الله حكى الاختلاف في ذلك، وذكر الأقوال إلا أنّه لم يُعيّن الشهر[٤]. إلا أنّ القول الثالث لو فسّرناه بالإعراض عن القول الأوّل والثاني مع العلم بهما فهو مرجَّح، لا سيما أنّ القائلين به أكثر، والله أعلم.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

اختلفت المصادر في ذلك والترجيح مشكل، كما يظهر من المحقّق التستري رحمه الله[٥]. والذين قالوا بأنّ مولده عليه السلام في شهر جمادى الأولى قالوا بأنّه ولد في ١٥ جمادى الأولى[٦]. والذين قالوا بأنّ مولده عليه السلام في شهر جمادى الآخرة قالوا بأنّه ولد في ١٥ جمادى الآخرة[٧].

وأمّا الذين ذهبوا إلى أنّه شهر شعبان فقد اختلفوا في يومه، ففي مصدر أنّه

[١]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٢؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨٠، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ١٧٥/٤، نسباه إلى «قيل»؛ كشف الغمّة: ٢/ ٧٣؛ تحفة الطالب: ٤٤؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ وصول الأخيار: ٤٢؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): ٣٦٥؛ الفصول المهمة: ٢/ ٤٥٨.

[٢]. الهداية الكبرى: ٢١٣.

[٣]. رجال النجاشي، الرقم: ١٥٩.

[٤]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١١.

[٥]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١١.

[٦]. مصباح المتهجّد: ٢/ ٧٩٢؛ المصباح للكفعمي: ٥١١.

[٧]. تاج المواليد: ٨٩؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ جامع الأخبار: ٨٢.

الخامس من شعبان[١]، وفي مصدر أنّه التاسع منه[٢]، وفي مصدر أنّه سابعه[٣]. ولكن الترجيح للقول الأوّل، فالقائلون به أكثر، لا سيّما مع جهالة القائلين بغيره. ومنه يظهر الحال في القول بأنّ الإمام السجّاد عليه السلام ولد في ١٩ شهر رمضان[٤].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

قد ورد في بعض المصادر أنّ الإمام السجاد عليه السلام ولد يوم الخميس[٥]، وفي بعض آخر أنّه ولد يوم الجمعة[٦]. والترجيح مع هذا القول؛ لأنّ القول الأوّل لم يعينّ قائله في أكثر مصادره.

الفصل الثاني: تاريخ شهادته

قد نبحث حول تاريخ شهادة الإمام زين العابدين عليه السلام في ضمن أمور:

أ. سنته

الأقوال في ذلك مختلفة، كما قال التستري رحمه الله[٧]، إلا أنّ المشهور ــ لا سيّما

---

[١]. مطالب السؤول: ٢٦٧؛ كشف الغمّة: ٢/ ٧٣؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ تحفة الطالب: ٤٤؛ وصول الأخيار: ٤٢؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): ٣٦٥؛ الفصول المهمة: ٤٥٨/٢.

[٢]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٢؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨٠، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥، ونسباه إلى «قيل».

[٣]. نقله المامقاني ولم يذكر قائله. انظر تنقيح المقال (ط ج): ١/ ٢٦٥.

[٤]. الهداية الكبرى: ٢١٣.

[٥]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٢، تاج المواليد: ٨٩، إعلام الورى: ١/ ٤٨٠، نسبوه إلى «قيل»؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ كشف الغمّة: ٢/ ٧٣؛ تحفة الطالب: ٤٤.

[٦]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٢؛ تاج المواليد: ٨٩؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨٠؛ وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٩؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧٨.

[٧]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٤٠.

بحسب ما ورد في مصادر أصحابنا[١] ـــ كون ذلك في سنة خمسٍ وتسعين. وهذا نقل في بعض مصادر العامّة[٢]. هذا، ولكن المشهور بحسب ما ورد في مصادر العامّة كون ذلك في سنة أربعٍ وتسعين[٣]. وقد يعبرّ عن هذه السنة بسنة الفقهاء؛ لكثرة من مات فيها من الفقهاء[٤].

ولا يمكن الأخذ به لإعراض أصحابنا عن هذا القول، وما هو شأنه كذلك لا يعتمد عليه.

ويشهد للمختار بل يدلّ عليه ما روي في الصحيح ـــ على الأصحّ ـــ عن أبي عبد

[١]. تاريخ أهل البيت: ٧٧؛ الكافي: ١/ ٤٦٦؛ الهداية الكبرى: ٢١٣؛ إثبات الوصية: ١٧٤؛= =المقنعة: ٤٧٢؛ الإرشاد: ٢/ ١٣٧؛ عيون المعجزات: ٧٤؛ دلائل الإمامة: ١٩١؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٧؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠١؛ تاج المواليد: ٩٠؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨١؛ جامع الأخبار: ٢٧؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ كشف الغمّة: ٢/ ٨٣ و٩١؛ الدرّ النظيم: ٥٩١؛ العدد القوية: ٣١٥ـ٣١٦، عن تذكرة الخواص والكافي والإرشاد والدرّ؛ عمدة الطالب: ١٧٣؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد) ٣٥٧.

[٢]. تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦٤، وفيه: سنة أربع أو خمس وتسعين، وذلك نقل عن يحيى بن بكير؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٤، نسبه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٦، عن ابن بكير؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٧٩.

[٣]. الطبقات الكبرى: ٥/ ١٧١، نقله عن عبد الحكيم بن عبد الله بن أبي فروة و حسين بن عليّ بن حسين بن عليّ بن أبي طالب؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦١، نقله عن بعض أهله و يحيى بن معين؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦٢، نقله عن عبد الرحيم بن أبي فروة؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦٤، نقله عن عليّ بن جعفر بن محمّد بن عليّ، وعمرو بن عليّ، وأبي عبيد والواقدي، وابن نمير؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٣، الوفيات (ابن قنفذ): ١٠٠، نسباه إلى «قيل»؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٤، نقله عن جعفر بن محمّد عن أبيه، وعبد الحكيم بن أبي فروة، وحسين بن عليّ بن حسين بن عليّ بن أبي طالب؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٥، نقله عن عليّ بن جعفر بن محمّد وعن هارون بن محمّد عن بعض أصحابنا، وعليّ بن عبد اللّه التميمي، وأبي حفص الفلاس؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٦، نقله عن ابن نمير، والزبير بن بكاّر، والقاسم بن سلاّم؛ صفة الصفوة: ٢/ ٧٢؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٥٧؛ وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٩؛ تهذيب الأسماء واللغات: ٢٤٤؛ المختار من مناقب الأخيار: ٤/ ٥٠ ؛ تهذيب التهذيب: ٧/ ٣٠٧، نقله عن ابن نمير، وعمرو بن عليّ، ويحيى بن معين، وجماعة؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٧٨.

[٤]. انظر الطبقات الكبرى: ٥/ ١٧١؛ المعارف: ٢١٥؛ أنساب الأشراف: ٣/ ٣٦٢؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦١؛ وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٩؛ البداية والنهاية: ٩/ ١١٣.

الله عليه السلام قال: قُبض علي بن الحسين عليه السلام وهو ابن سبعٍ وخمسين سنة، في عام خمسٍ وتسعين عاش بعد الحسين خمسًا وثلاثين سنة[١].

فبملاحظة أنّه عليه السلام ولد سنة ٣٨ هـ ــ كما تقدّم ــ وعاش سبعًا وخمسين سنة، ينتج أنّه قُتل سنة خمسٍ وتسعين. وعليه لا يُعتنى بسائر الأقوال، وهي:

١. أنّ الإمام السجاد عليه السلام استشهد سنة اثنتين وتسعين[٢].

٢. أنّ تاريخ شهادة الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام سنة ثلاثٍ وتسعين[٣].

٣. أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام استشهد سنة تسعٍ وتسعين[٤].

٤. أنّ تاريخ شهادة الإمام السجاد عليه السلام سنة مائة[٥].

٥. أنّ الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام استشهد سنة تسعٍ وتسعين[٦].

---

[١]. الكافي: ١/ ٤٦٨، ح٦.

[٢]. الطبقات الكبرى: ٥/ ١٧١، تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦١ و٣٦٢ و٣٦٣ و٤١٣، تهذيب التهذيب: ٧/ ٣٠٧، نقلوه عن أبي نعيم؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٣٦٤، نقله عن ابن أبي شيبة، وعليّ بن المديني؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٤، نقله عن قعنب بن المحرّر الباهلي؛ تهذيب الأسماء واللغات: ٢٤٤؛ وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٩، صفة الصفوة: ٢/ ٧٢، المختار من مناقب الأخيار: ٤/ ٥٠، نسبوه إلى «قيل»؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ٢/ ١١٩٣، نقله عن ابن المديني وغيره؛ الوفيات (ابن قنفذ): ١٠٠.

[٣]. تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٤، تهذيب التهذيب: ٧/ ٣٠٧، نقلاه عن معن بن عيسى.

[٤]. وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٩، نسبه إلى «قيل».

[٥]. تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٦، تهذيب التهذيب: ٧/ ٣٠٧، نقلاه عن علي بن محمّد المدائني.

[٦]. تاريخ مدينة دمشق: ٤١/ ٤١٦، تهذيب التهذيب: ٧/ ٣٠٧، نسباه إلى «قيل».

ب. شهره

قال المحقّق التستري رحمه الله: «لم يتُعرّض كثير لشهره»[١]. ولكن الظاهر أنّ المشهور ـ وهو المختار ـ كون ذلك في شهر محرّم الحرام[٢].

ثمّ هنا أقوال أُخر:

١. كون ذلك في شهر ربيع الأوّل[٣].

٢. توفيّ الإمام السجّاد عليه السلام في شهر صفر[٤].

٣. تاريخ شهادة الإمام زين العابدين عليه السلام في شهر ذي الحجّة[٥].

ولكنها أقوال شاذّة لا يُعبأ بها ولا يُعتمد عليها.

د. أيّ يومٍ من الشهر؟

هناك أقوال مختلفة:

١. كون ذلك في اليوم الخامس والعشرين من شهر محرّم الحرام[٦].

٢. استشهد الإمام السجّاد عليه السلام الثاني عشر من شهر محرّم الحرام[٧].

[١]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٣٩.

[٢]. فرق الشيعة: ٢٩٥؛ مسار الشيعة: ٤٥؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٧٨٧؛ دلائل الإمامة: ١٩١؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠١؛ تاج المواليد: ٩٠؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ كشف الغمّة: ٢/ ٨٢؛ الدرّ النظيم: ٥٩١؛ العدد القوية: ٣١٥ـ٣١٦، نقلاً عن تاريخ المفيد والكافي والإرشاد والدر؛ المصباح للكفعمي: ٥٠٩؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ وصول الأخيار: ٤٢؛ تحفة الطالب: ٤٥.

[٣]. انظر تذكرة الحفّاظ: ١/ ٧٤؛ تاريخ الإسلام: ٦/ ٤٣٩.

[٤]. انظر اختيارات: ٣٣.

[٥]. انظر تاريخ گزيده: ٢٠٢.

[٦]. مصباح المتهجّد: ٢/ ٧٨٧؛ العدد القوية: ٣١٦، نقلاً عن تاريخ المفيد؛ المصباح للكفعمي: ٥٠٩؛ اختيارات العلامة المجلسي: ٣٣.

[٧]. الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ تحفة الطالب: ٤٥؛ وصول الأخيار: ٤٢؛ الفصول المهمة=



٣. وفاة الإمام زين العابدين عليه السلام لاثنتي عشرة ليلةٍ بقيت من المحرّم[١].

٤. كون ذلك في اليوم العاشر من شهر محرّم الحرام[٢].

٥. توفيّ الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام لإحدى عشر ليلةٍ بقيت من المحرّم[٣].

٦. تاريخ شهادة الإمام السجّاد عليه السلام الرابع عشر من شهر ربيع الأوّل[٤].

٧. استشهد الإمام زين العابدين عليه السلام السابع من شهر ذي الحجّة[٥].

ولكن الأقوى ـ بحسب اعتبار المصادر ـ القول الأوّل، ثمّ الثاني والثالث، وأمّا سائر الأقوال فلا يُعبأ بها.

أيّ يومٍ من الأسبوع

قد ورد في غير واحدٍ من المصادر أنّ الإمام السجّاد عليه السلام توفيّ في يوم السبت[٦].

ملخّص المقال

ولد الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام يوم الخميس ٥ شهر شعبان المعظّم سنة ثمانٍ وثلاثين بعد الهجرة. واستشهد يوم السبت الخامس والعشرين من شهر محرّم الحرام سنة خمسٍ وتسعين بعد الهجرة.

والعلم عند الله سبحانه وتعالى؛ ﴿**وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً**﴾. صدق الله

=لابن الصباغ: ٢/ ٨٧٣.

[١]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠١؛ إعلام الورى: ١/ ٤٨١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ كشف الغمّة: ٢/ ٨٢؛ العدد القوية: ٣١٦، نسبه إلى «قيل».

[٢]. تاج المواليد: ٩٠.

[٣]. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥

[٤]. تذكرة الحفّاظ: ١/ ٧٤؛ تاريخ الإسلام: ٦/ ٤٣٩.

[٥]. انظر تاريخ گزيده: ٢٠٢.

[٦]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠١؛ إعلام الورى: ١/ ٤١٨؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ١٧٥؛ العدد القوية: ٣١٦، نسبه إلى «قيل».

العليّ العظيم.

فهرست المنابع والمآخذ

١. إثبات الوصية، عليّ بن الحسين المسعودي، قم، الأنصاريان، ط١، ١٤٢٦ هـ (١٣٨٤).

٢. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبرى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسسة آل البيت ٪، بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ.

٣. أضواء على السنّة المحمّدية، محمود أبو رية، قم، نشر البطحاء، ط٥.

٤. إعلام الورى بأعلام الهدى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق، مؤسسة آل البيت٪، قم، مؤسّسة آل البيت ٪، ط١، ربيع الأوّل ١٤١٧هـ.

٥. الإقبال بالأعمال الحسنة، رضي الدين عليّ بن موسى ابن طاووس، تصحيح جواد القيّومي الأصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٤ هـ.

٦. أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق محمّد باقر المحمودي، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٣٩٤هـ (١٩٧٤م).

٧. الأئمة الاثنا عشر، محمّد ابن طولون، تحقيق صلاح الدين منجد، قم، الشريف الرضي.

٨. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٩. البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق عليّ شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨ م).

١٠. تاج المواليد، الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت، دار القارئ، ط١ ١٤٢٢هـ.

١١. تاريخ الإسلام، الذهبي، تصحيح عمر عبد السلام تدمرى، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٢. تاريخ الطبري، الطبري، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٤، ١٤٠٣هـ.

١٣. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، بيروت، دار صادر.

١٤. تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمة ٪، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج بغدادي، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني، قم، مؤسّسة آل البيت ٪ لإحياء التراث، ط١، ١٤١٠هـ.

١٥. تاريخ گزيده، حمد الله المستوفي القزويني، تحقيق عبد الحسين النوائي، طهران، أميركبير، ١٣٦٤ ش.

١٦. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

١٧. تذكرة الحفّاظ، الذهبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٨. تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ.

١٩. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم، مؤسسة آل البيت ٪.

٢٠. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، تهران، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٤ ش.

٢١. تهذيب التهذيب، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢٢. جامع الأخبار، تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية.

٢٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

٢٤. دلائل الإمامة، محمّد بن جرير الطبري، قم، مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٥. رجال النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد النجاشي، تصحيح السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٥، ١٤١٦هـ.

٢٦. روضة الواعظين، محمّد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، قم، منشورات الرضي.

٢٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤١٢ هـ.

٢٨. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط حسين الأسد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ.

٢٩. الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد، بيروت، دار صادر.

٣٠. عمدة الطالب، ابن عنبة، تصحيح: محمّد حسن آل الطالقاني، النجف الأشرف، منشورات المطبعة الحيدرية، ط٢، ١٣٨٠هـ.

٣١. عيون المعجزات، حسين بن عبد الوهّاب، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، النجف الأشرف، الحيدرية، ١٣٦٩هـ.

٣٢. فرق الشيعة، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق محمد باقر ملكيان، قم، جامعة أديان، ط١، ١٣٩٥ش.

٣٣. الفصول المهمّة في معرفة الأئمة، ابن الصباغ المالكي، تحقيق سامي الغريري، قم، دار

الحديث، ط١ ١٤٢٢ هـ.

٣٤. قاموس الرجال، محمّد تقي التستري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ ١٤١٩ ه.

٣٥. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٥، ١٣٦٣ ش.

٣٦. كشف الغمة في معرفة الأئمّة، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣٧. مجموعة نفيسة، عدّة من الأعلام، بيروت، دار القارئ، ط١، ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م).

٣٨. المحاسن، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، تصحيح: السيّد جلال الدين الحسيني المحدّث، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠هـ.

٣٩. مسار الشيعة، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ مهدي نجف، بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤، ١٩٩٣ م.

٤٠. مصباح المتهجّد، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن الطوسي، بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، ط١، ١٤١١ ه.

٤١. المصباح، ابراهيم بن علي العاملي الكفعمي، قم، دار الرضي، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٤٢. معاني الأخبار، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح علي أكبر الغفاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٧٩هـ.

٤٣. المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، تحقيق محمّد جواد مشكور، طهران، علمي فرهنگي، ط٢، ١٣٦١ ش.

٤٤. المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، بيروت، دار المفيد، ط١ ١٤١٣هـ.

٤٥. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تحقيق: السيّد مهدى الرجائي، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٦ ه.

٤٦. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢.

٤٧. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.

٤٨. الهداية الكبرى، الحسين بن حمدان الخصيبي، بيروت: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، ط٤، ١٤١١هـ.

٤٩. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تصحيح إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.





مدرسة الحِلَّة الكلاميّة

بقلم: الشيخ محمّد تقي السبحاني(*)

الشيخ محمّد جعفر رضائي(**)

تعريب: حسن علي مطر

* أستاذ في كليّة العلوم والثقافة الإسلاميّة، وعضو في مؤسّسة الكلام الإسلامي في الحوزة العلميّة بقم.

** باحث في كليّة كلام أهل البيت عليهم السلام وأبحاث القرآن والحديث، وعضو في مؤسّسة الكلام الإسلامي في الحوزة العلميّة بقم.

الملخّص

لقد تأسّست الحوزة العلميّة في الحِلَّة منذ الأيام الأولى لبناء هذه المدينة في القرن السادس للهجرة على يد المزيديين من الشيعة، وحضور جماعةٍ من كبار العلماء فيها. ومع أنّ الذي كان يشغل اهتمام علماء هذه الحوزة في السنوات الأولى هي العلوم ذات الصلة بالفقه بنحوٍ أكبر، فإنّه بعد ذلك بقليل ـــ وفي ضوء بعض الضرورات المستجدة ـــ أخذ علمُ الكلام يزدهر في هذه المدينة أيضًا. ومع أنّ الكلام في مدينة الحِلَّة، كان ـــ تبعًا للمتكلمين في مدرسة الريّ ـــ متأثّرًا بالمعتزلة المتأخّرين، فإنّه بعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي، وابن ميثم البحراني، وقعت البحوث الكلاميّة تحت تأثير الفلسفة المشائيّة بنحوٍ كامل. وعلى الرغم من أن هذا التيّار الجديد كان ما يزال ـــ في المسائل الأصليّة للكلام ـــ منتقدًا للأفكار الفلسفيّة فإنّه كان في المنهج والأدبيات الكلاميّة، متأثرًا بالفلسفة إلى حدٍّ كبير.

وإلى جوار التيار الكلامي، لا بدّ من الإشارة إلى التيار الكلامي الحديثي أيضًا، الذي كان السيّد ابن طاوس من أهمّ الممثّلين له في الحِلَّة. وفي الحقيقة فإنّ هذا التيّار ـــ الذي كان يمثّل امتدادًا للمدرسة الكلاميّة الحديثيّة في قم ـــ كان في المنهج والأسلوب وفي بعض المسائل الاعتقاديّة المهمّة منتقدًا للمتكلّمين.

وفي مدرسة الحِلَّة يجب ألّا نغفل عن الاتّجاهات العرفانيّة أيضًا. إنّ هذه الاتّجاهات أخذت تؤثّر بالتدريج على جميع أفكار الإماميّة وحتى المتكلّمين والفلاسفة أيضًا. وعلى الرغم من أنّ بعض علماء الحِلَّة كانوا لا يزالون يوجّهون سهام نقدهم إلى الأفكار العرفانيّة والصوفيّة، فإنّ بعض علماء هذه المدرسة من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني، كانوا واقعين تحت تأثير هذا التيّار. إنّ هذين العلمين على الرغم من أنهما كانا يبحثان في كتبهم العقليّة على أساس المباني العقليّة والكلاميّة، فإنهما كانا في الوقت ذاته يعتقدان بوجود نوعٍ أسمى من المعرفة أيضًا، وهو المعرفة العرفانيّة.

الكلمات المفتاحية

الحِلَّة، مدرسة الحِلَّة الكلاميّة، تاريخ كلام الإماميّة، التيّارات الفكرية الإماميّة.

Hilla School of Speech

Sheikh Muhammad Taqi Al-Subhani

Muhammad Jaafar Reza

Abstract

The Hawza in Hilla was established from the early days of the construction of this city in the sixth century of the Hijra by the Shiites and the presence of a group of senior scholars in it. Although the scholars of this Hawza were more concerned with the sciences related to jurisprudence, soon thereafter, in light of some emerging necessities, theology began to flourish in this city as well. Although the speech in the city of Hilla was, according to the speakers of the school of irrigation, influenced by the late Mu'tazilites, after the appearance of Khawaja Nasir al-Din al-Tusi and Ibn Maytham al-Bahrani, theological research fell under the influence of Peripatetic philosophy completely. Although this new current was still critical of philosophical ideas in the original questions of speech, it was in method and theological literature, influenced largely by philosophy. In addition to the theological current, it is necessary to mention the hadith theological current as well, of which Sayyid Ibn Taws was one of the most important representatives in Hilla. This current, which was an extension of the modern theological school in Qom, was in methodology, style, and some important belief issues, critical of the theologians.

In the Hilla School, we must not lose sight of mystical tendencies as well. These trends gradually began to influence all the ideas of the Imamate and even the theologians and philosophers as well. Although some Hilla scholars still directed their criticism at mystical and mystical ideas, some scholars of this school, such as Khawaja Nasir al-Din al-Tusi and Ibn Maytham al-Bahrani, were under the influence of this current. Although these two sciences were researching their mental books based on mental and theological constructs, at the same time they believed that there was also a higher type of knowledge, mystical knowledge.

Keywords: Hilla, Hilla theological school, history of Imami speech, Imami intellectual currents.

مقدمة

ظهور مدرسة الحِلَّة ومكانتها

لقد تمّ بناء مدينة الحِلَّة أوّل الأمر في القرن السادس للهجرة من قبل المزيديين من الذين كانت لهم ميول شيعية[١]. وعلى الرغم من أنّ دولة المزيديين لم تستمرّ لأكثر من نصف قرنٍ من الزمن، إذ تمّ تقسيم هذه المدينة منذ منتصف القرن السادس للهجرة بين العبّاسيين والسلاجقة، فإنّ السكان فيها أصرّوا على البقاء على عقيدتهم واعتناقهم للتشيّع[٢].

وفي منتصف القرن السابع عندما زحف هولاكو خان[٣] بجيشه إلى بغداد، نجت الحِلَّة من هجمة المغول بدرايةٍ من علمائها الشيعة وحكمتهم، ولم يقتل أحدٌ في الحِلَّة[٤]. كما أنّ أمراء المغول في المراحل اللاحقة أحسنوا معاملة السّكان في الحِلَّة أيضًا، ومن ذلك على سبيل المثال أنّ السلطان المغولي الإيلخاني محمود غازان[٥] زار مدينة الحِلَّة سنة ٦٩٨ للهجرة، وقسّم كثيرًا من الأموال بين

---

[١] - يُنظر: ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ج ٢، ص ٢٩٤، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥ م؛ ابن حوقل، أبو القاسم محمد، صورة الأرض، ج ١، ص ٢٤٥، دار صادر (أوفسيت ليدن)، بيروت، ١٩٣٨ م.

[٢] - يُنظر: ابن بطوطة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة، ج ٢، ص ٥٦ ـ ٥٧، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧ هـ.

[٣] - هولاكو خان (١٢١٧ ـ ١٢٦٥ م): حفيد جنكيز خان، حاكم مغولي احتلّ معظم بلاد جنوب غرب آسيا، وتوسّع جيشه كثيراً في الجزء الجنوبي الغربي من الإمبراطورية المغولية؛ مؤسّسًا سلالة الخانات بفارس. واجتاح المغول تحت قيادته بغداد عاصمة الخلافة العباسيّة. (المعُرِّب).

[٤] - يُنظر: ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الشيباني، الحوادث الجامعة، ص ٣٦٠، أنجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١ هـ ش؛ آيتي، عبد المحمد، تحرير تاريخ وصاف، ص ٢٨، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

[٥] - محمود غازان بن أرغون (١٢٧١ ـ ١٣٠٤ م): سابع سلاطين الإلخانية في إيران. =

الناس هناك، وأمر بحفر ترعةٍ تتشعّب من نهر الفرات في شمال الحِلَّة إلى مرقد الإمام الحسين عليه السلام في مدينة كربلاء، حيث عرفت هذه الترعة بنهر الغازاني[١]. وإنّ ميل بعض هؤلاء الأمراء إلى التشيّع زاد من قوّة هذا السلوك؛ من ذلك يمكن الإشارة ــ على سبيل المثال ــ إلى السلطان محمد خدا بنده [أولجايتو][٢] الذي اعتنق التشيّع رسميًا[٣]، وكذلك يجب أن نذكر الشيخ حسن بزرك الجلائري[٤] الذي لم يكن يميل إلى التشيّع فحسب، بل قد حوّل الحِلَّة بعد الاستيلاء عليها سنة ٧٣٩ للهجرة، إلى معقلٍ آمنٍ لعلماء الشيعة[٥]. لكنَّ هذا الوضع لم يستمرّ على حاله؛ إذ قام تيمور لنك[٦] باجتياح مدينة الحِلَّة سنة ٧٩٥ للهجرة، ومنذ

=حكم ما بين سنة ١٢٩٥ م حتى وفاته سنة ١٣٠٤ م. وهو من سلالة ملكية تنتهي إلى جنكيز خان. اعتنق الإسلام قبل توليه الحكم؛ وشكّل ذلك نقطة تحوّل بالنسبة إلى ديانة المغول في آسيا الوسطى. وقد شهد عهده تحوّل المغول من حياة البدو إلى الاستقرار، وأصبحوا يندمجون ويذوبون في البيئة الجديدة التي عاشوا فيها. (المعُرِّب).

[١] - يُنظر: ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الشيباني، الحوادث الجامعة، ص ٥٣٨، ١٣٨١ هـ ش.

[٢] - محمد خدا بنده (أولجايتو) (١٢٨٠ ـ ١٣١٦ م): ثامن ملوك الإلخانية. حكم بين عامي ١٣٠٤ ـ ١٣١٦ م. ابن حفيد هولاكو وابن أرغون، وشقيق وخليفة محمود غازان على عرش الإلخانية. (المعُرِّب).

[٣] - يُنظر في هذا الشأن: رسول جعفريان، سلطان محمد خدا بنده الجايتو و تشيّع امامي در ايران (السلطان محمد خدا بنده الجايتو والتشيّع الإمامي في إيران)، كتابخانه تخصصى تاريخ اسلام و ايران، قم، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤] - حسن بزرك الجلائري (١٣٠٥ ـ ١٣٥٦ م): أول سلاطين الأسرة الجلائرية في بغداد. دعم مركز بني جلائر ببغداد بعد انتصاره على منافسه موسى الزعيم المغولي، وخاض معارك كثيرة. رمّم مشهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في النجف الأشرف. خلفه في الحكم ابنه أويس الجلائري. (المعُرِّب).

[٥] - يُنظر: مجموعة من المؤلفين، تاريخ إيران: دوران تيموريان (تاريخ إيران: المرحلة التيمورية)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: يعقوب آژند، ص ١٩، انتشارات جامي، ط ١، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

[٦] - تيمور لنك أو تيمور غوركن (١٣٣٦ ـ ١٤٠٥ م): الفاتح المغولي الذي أسس الإمبراطوريّة التيموريّة في أفغانستان الحديثة وإيران وآسيا الوسطى وما حولها. وأصبح أول حاكم من السلالة التيموريّة. يعدّ أحد أعظم القادة العسكريين والتكتيكيين في التاريخ. كما =




ذلك الحين أصبحت هذه المدينة حتى أوائل القرن التاسع نهبًا بين آل تيمور وآل جلائر، حيث كانت السيطرة على المدينة تقع مرةً بيد هؤلاء ومرةً أخرى بيد أولئك، وفقدت بذلك أمنها وهدوءها السابق[١]. وفي القرن التاسع للهجرة كانت هذه المدينة مسرحًا للهجمات والصراعات والمواجهات بين آل قراقويونلو[٢] والآق قويونلو[٣] والدولة المشعشعيّة[٤]، وبلغت هذه المواجهات والصراعات حدًّا آثر معه كثيرٌ من العلماء في الحِلَّة إلى تركها والانتقال إلى المدن الأخرى ولا سيّما منها النجف الأشرف[٥].

إنّ تاريخ تأسيس الحوزة العلميّة الشيعيّة في الحِلَّة يعود إلى السنوات الأولى من بناء هذه المدينة، من ذلك على سبيل المثال يمكن الإشارة إلى عربي بن مسافر [العبادي] (المتوفى بعد عام ٥٨٠ للهجرة)؛ إذ حضر كثيرٌ من الطلّاب الشيعة في حوزة درسه[٦]. كما كان الحسين بن هبة الله بن رطبة السواري (م:

=يُعدّ راعيًا عظيمًا للفن والعمارة. بدأ في عهده عصر النهضة التيمورية. (المُعرِّب).

[١] - يُنظر: الحليّ، يوسف كركوش، تاريخ الحِلّة، ج ١، ص ١١٨ ـ ١٢٨، منشورات المكتبة الحيدريّة، ط ١، النجف الأشرف، ١٣٤٤ هـ.

[٢] - قراقويونلو أو قره قويونلو (الخرفان السود): قبيلة من التركمان حكمت في شرق الأناضول وأذربيجان والقوقاز وبعض الأجزاء الأخرى من إيران والعراق. تسمّوا باسم حيوانهم المقدّس؛ إذ كانوا يتّخذون الخروف شعارًا لهم، كما يتّخذونه للتمائم أيضًا. وقد تأسّست هذه السلالة الملكية سنة ١٣٨٠ وكان زوالها سنة ١٤٦٩ م. (المُعرِّب).

[٣] - الآق قويونلو أو الآغ قويونلو (الخرفان البيض): قبائل تركمانيّة حكمت شرق الأناضول وأذربيجان وفارس والعراق وأفغانستان ما بين ١٣٧٨ ـ ١٥٠٨. (المعرّب).

[٤] - الدولة المشعشعيّة (١٤٣٦ ـ ١٧٢٤ م): قامت هذه الدولة في خوزستان عام ١٤٣٦ م عندما تولى الحكم محمد بن فلاح بن هبة الله، واتخذ من الحويزة عاصمة له. وتُعدّ مدّة حكم مبارك بن عبد المطلب بدءًا من عام ١٥٨٨ م العصر الذهبي للدولة المشعشعيّة. واتسعت الدولة المشعشعيّة حتى شملت مناطق واسعة من أرض العراق حتى بغداد. (المعرّب).

[٥] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٩ ـ ١٤٤.

[٦] - يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٤١، ص ٤٠٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٥٧٩ هـ) منشغلاً بتدريس العلوم الدينيّة في هذه المدينة أيضًا[١]. وبالإضافة إلى هؤلاء يمكن الإشارة إلى الفقيه الشيعي الشهير أبي عبد الله محمّد بن إدريس (م: ٥٩٨ هـ)، الذي كانت له حوزة درسٍ كبيرة في هذه المدينة[٢]. كما أنّ تقرير الحمصي الرازي سنة ٥٨١ للهجرة بدوره لا يشكّل شاهدًا على النشاط العلمي لهذه المدرسة فحسب، بل ويدلّ بوضوح على حالة وضع الكلام في هذه المرحلة من مدرسة الحِلَّة أيضًا[٣]. كما قام ابن نما الحِليِّ بدوره سنة ٦٣٦ للهجرة بتجديد بناء المراكز العلميّة التابعة لمقام صاحب العصر والزمان (عجّل اللهُ فرجَه) في هذه المدينة، واستقطب عددًا من الفقهاء إليها[٤].

لقد تحوّلت مدينة الحِلَّة ــ بعد أخذ العلماء الشيعة الكبار الأمان لها من هولاكو خان ــ إلى أهمّ معقلٍ علميّ للشيعة في تلك المرحلة. إنّ حضور كبار علماء الإماميّة في هذه المدينة يشير إلى النشاط العلميّ لمدرسة الحِلَّة في هذه المرحلة بوضوح.

جذور مدرسة الحِلَّة في قم وبغداد

لا بدّ من التذكير بأنّ جذور علوم الشيعة في الحِلَّة تعود إلى مدرستين كبيرتين سابقتين عليها، وهما: مدرسة قم، ومدرسة بغداد. وبطبيعة الحال فقد كان هذان المعقلان يحتويان على اتّجاهين علميين ودينيين مختلفين، وقد يصل الاختلاف بينهما في بعض الأحيان إلى توجيه الانتقادات والاتهامات العقائديّة الحادّة من كلا الطرفين للطرف الآخر.

---

[١] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ٤٠، ص ٢٨٦.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ٤٢، ص ٣١٤.

[٣] - يُنظر: الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

[٤] - يُنظر: الصدر، السيد حسن، تكملة أمل الآمل، ج ٤، ص ٤٢٥، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ.



وقد كان نقد مشايخ قم للمتكلّمين في بغداد يتّجه في الغالب إلى توظيفهم المفرط للعقل النظري ولجوئهم إلى التأويلات والتفسيرات الخاطئة للآيات والروايات، الأمر الذي يؤدّي بهم في نهاية المطاف إلى الابتعاد عن المصادر الدينيّة الأصيلة في مسار فهم المعارف الاعتقاديّة. ومن الناحية الأخرى كان المتكلّمون في المدرسة البغداديّة يأخذون على المحدّثين في مدرسة قم جمودهم على النصّ، وافتقارهم إلى العمق الكافي في الأبحاث العقليّة، الأمر الذي يؤدّي بهم في بعض الأحيان إلى الخروج بنتائج قريبة من التشبيه والجبر وما إلى ذلك[١].

وقد تدخلت مختلف العوامل والأسباب حتى آلَ هذان المعقلان المعرفيّان إلى الضعف والزوال، ولم نتجاوز النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة حتى لم يبقَ أدنى أثر لتلك العظمة والشموخ. ومع أنّ الشيخ الطوسي قد لجأ إلى النجف الأشرف وجوار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، بيد أنّ ظروف مدينة النجف الأشرف في حينها لم تكن تؤهلها لتصبح بديلاً مناسبًا لبغداد. وقد صادف أن تصبح مدينة الريّ بالتدريج من أهم معاقل الفكر الكلامي للإمامية بعد بغداد، وبطبيعة الحال فقد نشطت أماكن أخرى بعد بغداد ـ وإنْ على نطاق أضيق ـ مثل: نيسابور، وحلب، وطرابلس، وقزوين، والبحرين وغيرها، ولكن لا شيءً منها تمكّن من أن يصبح بمكانة وأهميّة الريّ أبدًا.

هناك كثيرٌ من الشواهد والقرائن التي تشير إلى أنّ مدينة الريّ الكبيرة والمزدهرة في منتصف القرن الخامس للهجرة وحتى قبل هذا التاريخ ـ من خلال استقبالها للتلاميذ الذين ورثوا المدرسة البغداديّة ـ قد فتحت أحضانها لازدهار وتطوير نهضة علميّة جديدة للشيعة. وشيئًا فشيئًا تحوّلت مدرسة الريّ إلى مركزٍ ومعقلٍ يخوض بشكل صارخ في الدرس والتحقيق في التراث الكلامي والفقهيٍ لمدرسة بغداد، ويعمل في الوقت نفسه على إعداد تلاميذ أكْفَاء في

[١] - للمزيد من الاطلاع، يُنظر: محمد تقي سبحاني، «عقل گرايى و نص گرايى در كالم شيعه» (العقلانيّة والنصّيّة في الكلام الشيعي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤.



التراث الاعتقادي والروائي لمدينة قم. وبطبيعة الحال فإنّ مدرسة الريّ لم تكتف بشرح وبسط الأفكار الكلاميّة للعلماء في بغداد فحسب، بل وقد اهتمّت ــ من خلال الاستفادة الأكبر من التطوّر الحاصل في علم الكلام عند المعتزلة ــ بتطوير علم الكلام عند الإماميّة، وأحدثت فيه تحوّلاً كبيراً. ويمكن بيان هذا التحوّل العلمي بشكلٍ واضحٍ من خلال بحثٍ مقارنٍ بين كتابين متينين للسيّد المرتضى، وهما: (الذخيرة)، و(المحصّل) ـ اللذان يعكسان آخر المعطيات الكلاميّة الحديثة لمتكلّمينا في بغداد، وبين كتاب (المنقذ من التقليد) للحمصي الرازي، الذي يمثّل ـ بلا أدنى شك ـ عصارة المنظومة الكلاميّة لمدرسة الريّ.

إنّ هذا التحوّل مشهودٌ بشكل كامل، ولا سيّما في الأبحاث المرتبطة بـ (دقيق الكلام) أو (لطيف الكلام) الذي يُعِدّ المبادئ العقليّة للمتكلّم في بيان وتفسير المعتقدات الدينيّة، وعلى الرغم من أنّ مدرسة الري قد شهدت في الوقت نفسه حضورًا لكثيرٍ من المحدّثين الكبار الذين ألّفوا كتبًا روائيّةً مهمّة في هذه المرحلة، ولكن حتى هؤلاء المحدّثون قد وقعوا في هذه المرحلة تحت تأثير سيطرة المدرسة البغداديّة؛ لذا قدّموا تفسيراً بغداديًّا لروايات الإماميّة. إنّ دراسة آراء بعض العلماء من أمثال الفتّال النيسابوري، وابن شهر آشوب المازندراني، وحتى شخص مثل القطب الراوندي، تثبت أنّ هؤلاء الأشخاص على الرغم من اهتمامهم بنقل الروايات والأحاديث، كان لديهم رؤيةٌ وتفسيرٌ بغداديٌّ لروايات الإماميّة أيضًا.

وبعد مدرسة الريّ، أصبحت مدينة الحِلَّة هي الوريثة لكلام الإماميّة، ويمكن تصنيف هذه المدينة ـ سواء من ناحية السعة والتنوّع أم من ناحية الإنتاج والإبداع الكلامي ـ في مستوى بغداد، بل وأفضل منها. إنّ كلام الإماميّة في الحِلَّة لم يعمل على تجسيد المحتويات الداخليّة المتنوّعة له مرّة أخرى فحسب، بل وكما سوف نرى فإنّه ــ من خلال مزج الكلام بالفلسفة ــ قد فتح صفحةً جديدةً في تاريخ كلام الشيعة أيضًا.

التيّارات الفكريّة في مدرسة الحِلَّة

نشهد في مدرسة الحِلَّة تيّارين مختلفين في علم الكلام، كانا يمثّلان مدرستَي بغداد وقم في الحِلَّة. ويمكن تقسيم التيّار الأوّل إلى مرحلتين: إحداهما سابقة لعصر الخواجة نصير الدين الطوسي، والأخرى لاحقة له. ولا ينبغي أن نغفل عن الاتجاهات العرفانيّة المستحدثة التي تبلورت بين بعض علماء الحِلَّة أيضًا؛ وعلى هذا الأساس يجب التعرّض في مدرسة الحِلَّة إلى ثلاثة تيّارات، على النحو الآتي:

١ - التيّار الكلامي، الذي ينقسم بدوره إلى مرحلتين، وهما: التيّار الكلامي للحِلَّة قبل الخواجة نصير الدين الطوسي، والذي هو في الحقيقة امتدادٌ للمدرسة الكلاميّة في الريّ، ويميل إلى المتأخّرين من المعتزلة. وتيّار المتكلّمين بعد الخواجة نصير الدين الطوسي، الذي يميل إلى الاستفادة من الأدبيات الفلسفيّة في علم الكلام.

٢ ـ تيّار الكلام الروائي الذي هو في حقيقته امتدادٌ لمدرسة قم.

٣ ـ التيّار العرفاني في الحِلَّة.

١ ـ التيار الكلامي

لقد اقترن تبلور الحوزة العلميّة في مدينة الحِلَّة في القرن السادس للهجرة بوصفها اتجاهًا فقهيًا في الأساس، ولم يكن للعلوم العقليّة تلك المكانة المرموقة، وهذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ عدم الاهتمام بعلم الكلام. لقد كان فقه الشيعة في مدرسة بغداد مقرونًا بعلم الكلام، وكانوا يسمّون الكلام بـ (علم أصول الدين)، حيث كان يُعدّ توأم علم أصول الفقه، وكانوا يدعون هذين التوأم بـ (الأصولَين). إنّ هذا الاصطلاح الذي يعبرّ عن قرب علم الفقه من الكلام، كان موضعًا للاهتمام في مدينة الحِلَّة أيضًا، ولكن في الوقت نفسه ولأسبابٍ لم يتّضح لنا بعضها بعد، فإنّ علم الكلام كان في بداية الأمر يُعدّ في الحِلَّة موضوعًا هامشيًّا وفرعيًّا، وقلّما

نجد ظهورًا للمتخصصين البارزين والمبدعين في هذا الشأن، ولم يكن عدد الآثار التي ظهرت في هذه المرحلة كبيراً. ومع ذلك أخذت أوائل التيّارات الكلاميّة تبدأ بالظهور شيئًا فشيئًا في الحِلَّة أيضًا.

المرحلة الأولى من المتكلّمين في الحِلَّة: الجنوح نحو الاعتزال المتأخّر

سبق أن ذكرنا، أنّه لم يكن هناك في المرحلة الأولى من مدرسة الحِلَّة ذلك الاهتمام الملحوظ بعلم الكلام. وعلى الرغم من ذلك فإنّ التنافس المذهبي والانتقادات المتكرّرة من قبل المخالفين والخصوم من جهة، وحاجة الفقه الطبيعيّة والأصول إلى علم الكلام من جهةٍ أخرى، حملت العلماء على التفكير في تقوية العلوم العقليّة في الحِلَّة. ومن الناحية التاريخيّة هناك كثيرٌ من الشواهد على هذا الكلام، من ذلك -على سبيل المثال-أنّ سديد الدين الحمصي(م: حوالي ٦٠٠ هـ) ينقل بنفسه أنّه عند عودته من مكّة المكرّمة إلى الحِلَّة، قد اشتغل هناك بتدريس علم الكلام بطلبٍ من بعض علماء الحِلَّة، وأملى كتاب (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد)، أو (التعليق العراقي)، على جماعةٍ من طلّاب هذا العلم[١]. وكان بعد ذلك أنْ ظهر كبار المتكلّمين في الحِلَّة، من أمثال: سديد الدين بن وشاح الحلّي ـ وكان أستاذ المحقّق الحلي(٦٠٢ـ٦٧٦ هـ)، والسيّد ابن طاوس (م: ٦٦٤ هـ) في علم الكلام[٢] ـ أو مفيد الدين محمّد بن جهيم الأسدي (م: ٦٨٠ هـ)، ووالد العلاّمة الحِلِّي، أي يوسف بن المطهّر الحِلِّي، وكانا كلاهما من المعاصرين للمحقّق الحلي، وقد عمد المحقّق الحلي إلى تعريفهما بالخواجة نصير الدين الطوسي في أوّل زيارةٍ له إلى الحِلَّة، بعبارة (أعلمهم بالأصولَين)[٣].

[١] - يُنظر: الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨، ١٤١٤ هـ.

[٢] - يُنظر: الأفندي، عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج ٢، ص ٤١٢، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠١ هـ.

[٣] - يُنظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٠، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٤٠٦ هـ؛ الحر العاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٥٤، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ هـ.

هناك كثيرٌ من الشواهد التي تثبت أنّ هذه الطائفة من متكلّمي الحِلَّة كانوا ــ على خلاف أسلافهم ــ يعتقدون باتجاه جديدٍ في علم الكلام، خلافًا لأتباع السيّد المرتضى الذين كانوا متأثّرين بالأفكار الكلاميّة للمتأخّرين من المعتزلة ويستفيدون منها. يطلق عنوان المعتزلة المتأخّرين على أتباع أبي الحسن البصري وتلميذه ملاحم الخوارزمي، من الذين عبروا الاعتزال البصري، وأبدوا مزيدًا من التعلّق بالقواعد والمصطلحات الفلسفيّة، وتقدّموا بالكلام خطوةً نحو الفلسفة[١].

وفي الحقيقة فإنّ المتأخّرين من المعتزلة فيما يتعلّق بالأبحاث المرتبطة بـ (دقيق الكلام) قد تخلّوا عن آراء تيّار البهشميّة[٢]، وأبدوا ميلاً نحو الفلسفة المشائيّة، ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ يمكن الإشارة إلى تسلل مباحث الوجود والماهيّة[٣]، وتغيير معنى العرَض[٤]، واستعمال المصطلحات الفلسفيّة من قبيلك ممكن الوجود وواجب الوجود[٥]، ورفض النظريّة التقليديّة للمعتزلة في شيئيّة المعدوم، والقبول برأي الفلاسفة[٦] في هذا الموضوع. إنّ هذه التحوّلات كانت تؤدّي بهم في بعض الأحيان إلى تغيير مواقفهم وآرائهم حتى في (جليل الكلام) أيضًا. ومن بين هذه التأثيرات يمكن الإشارة إلى موقف المعتزلة المتأخّرين في بحث ماهيّة الإرادة التي كانت بسبب التغيير في مفهوم العرَض.

[١] - يُنظر: رحمتي، محمد كاظم، فرقه هاي اسلامي در إيران (الفرق الإسلامية في إيران)، ص ١٣ فما بعد، انتشارات بصيرت، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - البهشمية: فرقة متفرّعة عن المعتزلة، من أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه، وقد خالف أباه في جملةٍ من المسائل. (المعُرِّب).

[٣] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٥٩ ـ ٦٢، مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران و مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه آزاد برلين، طهران / برلين، ١٣٨٧ هـ ش.

[٤] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٨١، ١٣٩٠ هـ ش.

[٥] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

[٦] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

توضيح ذلك أنّه بناءً على التعريف السابق للمعتزلة، لم يكن من اللازم للعرَض أنْ يحلّ حتمًا في محلٍّ واحدٍ بحيث لا يتجاوزه؛ ومن هنا كان هناك لديهم إمكانيّة بيان نظريّة العرَض لا في المحل، ومن هنا كانوا يعدّون إرادة الله سبحانه عرَضًا لا في المحل. هذا في حين أنّ العرَض ــ في تعريف المتأخّرين من المعتزلة ــ إنّما يحلّ في الجوهر فقط، ولا ينبغي أن يتجاوزه، ومن هنا لم يكن في مقدورهم بيان نظريّة العرَض لا في المحل؛ وبالتالي لم يكن بمقدورهم عدُّ إرادة الله سبحانه وتعالى عرضًا لا في المحلّ أيضًا[١]. لقد ذهب المتأخّرون من المعتزلة إلى تفسير الإرادة بالداعي الموجود في حقيقة علم الله بالنظام ، وكان هذا الرأي الجديد قريبًا جدًا من نظريّة الفلاسفة[٢].

المثال الآخر، البحث عن شيئيّة المعدوم. فقد كان المتقدّمون من المعتزلة يقولون بشيئيّة المعدوم، وكانوا من خلال ذلك يعملون على بيان مسألة العلم السابق لله سبحانه وتعالى بالعالم. هذا في حين أنّ المتأخّرين من المعتزلة ـ كما ذكرنا آنفًا ـ قد أنكروا شيئيّة المعدوم خلافًا لأسلافهم وتماهيًا مع الفلاسفة. وقد أدّى هذا التغيير في نظريّتهم إلى التأثير في بحث العلم الإلهي أيضًا[٣]. من ذلك أن أبا الحسين البصري ــ على سبيل المثال ــ كان يرى أنّ الله سبحانه وتعالى لا علم له بالجزئيات قبل وقوعها[٤]. وقد وقع الفلاسفة أيضًا ـ لهذا السبب ـ في

[١] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٨١.

[٢] - يُنظر: العلاّمة الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٧ هـ؛ الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٢١٨ ـ ٢١٩، ١٣٩٠ هـ ش.

[٣] - فيما يتعلّق بعلم الله السابق، وارتباطه ببحث شيئيّة المعدوم، ومختلف الآراء في هذا الشأن، يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٣٥٢ ـ ٣٦٠، ١٣٩٠ هـ ش.

[٤] - يُنظر: الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٣٢٤، دار= =الكتب، القاهرة، ١٤٢٣ هـ.




إشكال بيان العلم السابق لله سبحانه وتعالى. وما ذهب إليه ابن سينا من القول بأنّ علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات على نحوٍ كلّي أو إجمالي، يعود إلى هذا السبب[١].

ومع ذلك لا ينبغي الإغراق والمبالغة في الجنوح الفلسفي لدى المتأخّرين من المعتزلة. فعلى الرغم من إمكان مشاهدة جذور من التأثّر في الفلسفة في النظام الكلامي لدى المتأخّرين من المعتزلة ــ على ما تقدّم بيانه ــ ولكن يمكن عدّهم في الوقت نفسه من أهمّ الناقدين للفلسفة المشائيّة أيضًا. وفي الحقيقة فإنّ تأثّر المتأخّرين من المعتزلة بالفلسفة كان جزئيًّا وفي بعض الموارد. فإنّهم على الرغم من إبداء بعض الميول إلى الفلسفة أحيانًا في (لطيف الكلام)، و(جليل الكلام)، ولكنهم في أكثر الموارد واصلوا الحفاظ على موقفهم الناقد للفلسفة؛ من ذلك على سبيل المثال أنّهم على الرغم من قبولهم بمصطلح واجب الوجود وممكن الوجود، إلا أنهم قدّموا تعريفًا للواجب والممكن يختلف عن التعاريف الفلسفيّة لهذين المفهومين. فقد ذهب الملاحمي الخوارزمي إلى تعريف واجب الوجود بأنّه الموجود الذي يستحيل عليه العدم، وعرّف ممكن الوجود بأنّه الممكن الذي يجوز عليه الوجود كما يجوز عليه العدم[٢]. وبناءً على هذا التعريف سوف يكون واجب الوجود قديمًا، ويكون ممكن الوجود حادثًا. وفي الحقيقة فإن واجب الوجود بالغير لن يكون له معنى في هذا التعريف، وإنّما الموجودات سوف تكون إما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود.

وكذلك في بحث الوجود والماهيّة، على الرغم من أنّ المتأخّرين من المعتزلة قد أدخلوا هذه المصطلحات في الكلام الإسلامي، فإنّهم ــ خلافًا للفلاسفة ــ قالوا بالاشتراك اللفظي للوجود في جميع الموجودات. ومن وجهة نظرهم فإنّ

[١] - يُنظر: أبو علي بن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣ هـ.

[٢] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٨٣ ـ ٨٤، ١٣٩٠ هـ ش.

الوجود ليس زائدًا على الماهيّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ وجود كلّ شيء هو ذات حقيقته. هذا في حين أنّ الفلاسفة كانوا يعتقدون بأنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين الموجودات، وكذلك كانوا يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة[١].

وفي البحث عن ماهيّة العلم وتعريفه، عمد المتأخّرون من المعتزلة تأكيد الرأي التقليدي للمعتزلة، وكانوا يخالفون الفلاسفة، وقد كان هذا هو السبب في تقديمهم نظريّةً مختلفةً بالمرّة في الأبحاث المرتبطة بالأبستمولوجيا، وكذلك في العلم الإلهي أيضًا[٢].

وفي علم المنهج ذهب أبو الحسين البصري وتلاميذه إلى التأكيد على الاستفادة من منهج وأسلوب المتقدّمين من المعتزلة، وكان لهم موقفٌ ناقدٌ تجاه علم المنطق. من ذلك على سبيل المثال أنّ أبا الحسين البصري قد تعرّض إلى نقد الشكل الأوّل من القياس في علم المنطق، والدفاع عن منهج وأسلوب المتكلّمين الذي هو الاستدلال من الشاهد إلى الغائب نفسه[٣]. وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء بأنّ المتأخّرين من المعتزلة، قد مالوا ــ في بعض أبحاث (لطيف الكلام) (الإلهيّات بالمعنى الأعم) ــ إلى آراء الفلسفة، وفي بعضها الآخر ظلّوا متمسّكين بالرأي التقليدي للمعتزلة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المتأخّرين من المعتزلة قدّموا منظومةً التقاطيّةً وهجينةً في أبحاث (لطيف الكلام)، وهذا هو الذي أدّى إلى ظهور تغييراتٍ في آرائهم في أبحاث (دقيق الكلام) أيضًا. وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من إمكان الادّعاء بأنّ المتأخّرين من المعتزلة كانوا يميلون إلى الفلسفة، ولكن لا يمكن اعتبار كلامهم فلسفيًّا. وربما أمكن عدّهم طلائع نهضةٍ اكتملت

[١] - فيما يتعلّق بهذا البحث واختلاف أبي الحسين البصري والفلاسفة في هذا الموضوع، يُنظر: العلاّمة الحِلّي، ص ٣٤ ـ ٣٥، ١٤١٧ هـ.

[٢] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٦٩ ـ ٩٠، ١٣٨٧ هـ ش.

[٣] - يُنظر: الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح، شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٢١٨، دار الحكمة اليمانيّة، صنعاء، ١٤١١ هـ.

بعد ذلك بقليلٍ مع ظهور أشخاص من أمثال: الفخر الرازي، ولا سيّما الخواجة نصير الدين الطوسي.

إنّ هذا التيّار الجديد الذي أوجده المتأخّرون من المعتزلة في الكلام الإسلامي، قد أثّر حتى في المدرسة الكلاميّة في الحِلَّة أيضًا. إنّ سديد الدين الحمصي الرازي الذي يمكن ــ عدّه نوعًا ما المؤسس للتيار الكلامي الأول في مدرسة الحِلَّة ـــ كان متأثرًا في كثيرٍ من الموارد بتعاليم المتأخّرين من المعتزلة. وقد دافع في كتابه (المنقذ من التقليد) عن آراء أبي الحسين البصري كثيراً[١]. وقد عمد الجيل من تلاميذ سديد الدين الحمصي في الحِلَّة إلى مواصلة هذا التيّار؛ من ذلك أنّ المحقّق الحلي ــ على سبيل المثال ــ قال في بداية كتاب (المسالك في أصول الدين) بشكلٍ صريح: إنّه ألّفَ كتابه على مبنى ومنهج المتأخّرين من المعتزلة الذي هو من أوضح وأكمل المناهج[٢].

المرحلة الثانية للمتكلّمين في الحِلَّة: القبول بأدبيات الفلسفة المشائيّة

مع ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني، تقدّم الكلام في مدرسة الحِلَّة خطوةً أخرى نحو الفلسفة. إن التقابل الجاد للكلام عند الإماميّة مع الفلسفة في المراحل السابقة ــ كما في مدرسة بغداد ــ تحوّل في هذه المرحلة إلى نوعٍ من التعامل والتعاطي بل وإلى الامتزاج والاختلاط أيضًا. إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي ــ الذي يُعدّ الكثير من المتكلّمين في هذه المرحلة من تلاميذه بنحوٍ وآخر ــ هو واحدٌ من أهم الفلاسفة المشّائين. وقد ساعد شرحه على كتاب (الإشارات)، وإجاباته عن إشكالات الفخر الرازي على ترسيخ الفلسفة المشائيّة بشكلٍ ملحوظ. وإنّ كثيراً من الفلاسفة في هذه المرحلة كانوا إمّا تلاميذ

[١] - يُنظر: الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٦٣، وص ١٣٦ ــ ١٦٢، ١٤١٤ هـ.

[٢] - يُنظر: المحقّق الحليّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، ص ٣٣، مجمع البَحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٤ هـ.

له وإمّا كانت لهم علاقاتٌ وثيقةٌ به، ومن بين ذلك يمكن لنا أن نشير إلى مكاتبات الخواجة نصير الدين الطوسي مع أثير الدين المفضّل بن عمر الأبهري (م: ٦٦٣ هـ) صاحب كتاب الهداية[١]. كما كان للخواجة نصير الدين الطوسي شرحٌ على كتابه (تنزيل الأفكار) بعنوان (تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار).

وبالإضافة إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، فقد واصل تلميذه الشهير العلاّمة الحِلّي هذه العلاقات الطيّبة مع الفلاسفة. وقد كان تلميذًا للفيلسوف الكبير في هذه المرحلة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (م: ٦٧٥ هـ)، وكتب شرحًا على كتابيه: (حكمة العين)، و(الشمسيّة). وكان قطب الدين الرازي (م: ٧٢٦ هـ) ــ مؤلّف كتاب (المحاكمات بين شرحَي الإشارات) من مشاهير الفلاسفة في هذه المرحلة أيضًا ــ قد درس من جهةٍ عند العلاّمة الحِلّي، ومن جهةٍ أخرى كان أستاذًا للشهيد الأوّل. إنّ هذه الشواهد تثبت أنّ المتكلّمين الإماميّة [في مدرسة الحِلَّة][٢] ـ خلافًا لمدرسة بغداد والريّ ـ كانت لهم تعاملاتٌ أكثر سعةً مع الفلسفة والفلاسفة.

إنّ علماء مدرسة الحِلَّة، بالإضافة إلى ما تقدّم قد تأثّروا بالفلسفة في علم المنهج بل وحتى في الأدبيات العلميّة أيضًا. إنّ المتكلّمين في هذه المرحلة من الحِلَّة، لم يقبلوا بعلم المنهج الفلسفي (المنطق) بنحوٍ كامل ــ وتخلّوا عن المنهج القديم للمتكلّمين ــ فحسب[٣]، بل أحلّوا الأبحاثَ والأدبيات الفلسفيّة محلّ (لطيف الكلام) عند المتكلّمين، بالكامل. من ذلك أنّ كتاب (تجريد الاعتقاد) ــ

[١] - يُنظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص ٢٧٥، پژوهشگاه علوم انسانى، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

[٢] - ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا. (المُعرِّب).

[٣] - لقد سبق للغزالي في الأشاعرة قبل الإمامية أن أدخل المنطق في علم الكلام. للوقوف على منهج المتكلمين في هذه المرحلة، ونقد أسلوب المتكلمين في المرحلة السابقة، يُنظر: النشار، سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٦٦ ـ ٢٩٠، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

على سبيل المثال ــ وكذلك شرحه (كشف المراد) يتألّفان من ستة فصولٍ أصليّة، الفصلان الأوّلان منهما يختصّان بالأبحاث الفلسفيّة بشكل كامل؛ فقد اشتمل هذان الفصلان على أبحاث، من قبيل: الوجود والماهية ولواحقهما، والعلّة والمعلول وأقسام العلل، والأبحاث المرتبطة بالجوهر، من قبيل تعريف الجوهر، والجسم وأحكامه، ومباحث الأعراض والأعراض التسعة. إنّ هذه الأبحاث تتطابق في كثيرٍ من الموارد مع ما جاء في إلهيّات الشفاء لأبي علي بن سينا.

إنّ هذا المقدار من الأبحاث الفلسفيّة لم يكن له سابقةٌ كبيرةٌ في الكتب الكلاميّة في المراحل المتقدّمة للإماميّة[١]، فإنّ العلاّمة الحِليّ في كتاب (الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة) لم يتأثّر بكتاب (الإشارات) في تبويب فصول الكتاب فحسب، بل قد تأثر به حتى في ترتيب أبحاث كلّ فصلٍ من فصوله أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنّ مدرسة الحِلَّة في المرحلة الأولى، وإنْ اكتفت باستعمال بعض المصطلحات والمفاهيم الفلسفيّة، إلا أنها بعد مجيء الخواجة نصير الدين الطوسي وإبداعاته في علم الكلام، أصبحت منهجيّة وأدبيات علم الكلام عند الإمامية فلسفيّةً بالكامل. وبطبيعة الحال فإنّ الخواجة نصير الدين الطوسي وأصحابه على الرغم من اختلاطهم وتعاملهم مع الفلسفة، واصلوا في الأبحاث الأصلية للكلام ــ أي الإلهيّات بالمعنى الأخص ــ تأكيدهم على مواقف المتقدّمين من المتكلّمين، وعملوا على ردّ رأي الفلاسفة في كثيرٍ من الأبحاث الكلاميّة. ومن بين هذه الأبحاث يمكن الإشارة إلى البحث عن حدوث وقِدم

[١] - إن لكتاب (المباحث المشرقية) للفخر الرازي حكاية مماثلة بين الأشاعرة. حيث قام بدوره بالتلفيق بين الأبحاث الكلاميّة والفلسفيّة.



العالم[١]، وارتباط الله بالعالم ونفي الوساطة في الخلق[٢]، وبشكل خاص نفي العقول العشرة[٣]، وقاعدة الواحد[٤]، وتعريف صفة القدرة بصحّة الفعل والترك في قبال الفلاسفة[٥]، والجبر والاختيار، وتفسير بحث القضاء والقدر[٦]، وتقرير عن بحث ضرورة إرسال الرسل[٧]، وإنكار الروح المجرّد[٨]، والاعتراض على رأي الفلاسفة بشأن حقيقة الإنسان والمعاد، وبشكل خاص المعاد الجسماني[٩].

[١] - لقد ذهب متكلّمو الحلّة بأجمعهم إلى الاعتقاد بحدوث العالم، وكانوا ينتقدون كلام الفلاسفة في بحث قدم العالَم بشكل خاص. يُنظر في هذا الشأن: ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٥١ ـ ٦٣، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ؛ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٢، ١٤١٧ هـ؛ الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص ٤١٥، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤، ١٤١٧ هـ.

[٣] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهيّة، ص ٣١٥ ـ ٣١٦، ١٤٢٢ هـ.

[٤] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص ١٠٧ ـ ١٠٨، ١٤٢٢ هـ؛ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦، ١٤١٧ هـ.

[٥] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهية، ص ١٩٦، ١٤٢٢ هـ؛ ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٨٢ ـ ٨٥، ١٤٠٦ هـ.

[٦] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣، ١٤١٧ هـ.

[٧] - إنّ تقرير الفاضل المقداد السيوري عن اختلاف رأي المتكلمين والفلاسفة، والردّ على رأي الفلاسفة في هذا البحث فذ ولا نظير له. يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣، ١٤٢٢ هـ.

[٨] - لقد ذهب أكثر المتكلّمين في هذه المرحلة إلى إنكار تجرّد الروح، وكانوا يعدّون حقيقة الإنسان جزءًا أصليًا من بدنه. (يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهية، ص ٤١٨ ـ ٤٢٠، ١٤٢٢ هـ).

[٩] - من ذلك على سبيل المثال أنّ للفاضل المقداد السيوري فصلاً بهذا العنوان: (باب يجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافًا للحكماء) (يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهية، ص ٤١٣ ـ ٤١٨، ١٤٢٢ هـ). وللوقوف على بحث مشابه، يُنظر: العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٤، ١٤١٧ هـ. ويُنظر أيضًا بشأن عقيدة الفلاسفة في بحث المعاد الجسماني ونقد المتكلّمين لهم: العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٥٤٨ ـ ٥٥١، ١٤١٧ هـ؛ الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهيّة، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٣، ١٤٢٢ هـ).



وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء بأنّ المتكلّمين في هذه المرحلة من مدرسة الحِلَّة وإنْ كانوا قد تأثّروا بالفلسفة في الإلهيّات بالمعنى الأعم، إلا أنّهم في أغلب أبحاث الإلهيّات بالمعنى الأخص واصلوا انتقادهم للفلاسفة. وعليه ربما كان إطلاق مرحلة الامتزاج والتنافس مع الفلسفة على هذه المرحلة بعيدًا عن الواقع.

ومع ذلك لا يمكن الغفلة عن تأثير التحوّلات والمتغيّرات في الإلهيّات بالمعنى الأعم وتحوّلها إلى فلسفة في الإلهيّات بالمعنى الأخص؛ من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أن القبول ببرهان الصدّيقين وترجيحه على برهان الحدوث والقدم كان نتيجة لتسلل الأدبيات الفلسفيّة إلى بحث وجود الواجب والممكن[١]. كما أنّ ذهاب الخواجة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي إلى القول بأنّ من بين أدلة العلم الإلهي، استناد جميع الأشياء إلى الله (واجب الوجود)، إنّما هو نتيجة للمتغيّرات والتحوّلات في الإلهيات بالمعنى الأعم[٢]. إن تغيرّ رأي المتكلّمين من مدرسة الحِلَّة في هذه المرحلة في بحث الإرادة الإلهيّة ــ كما سبق أن ذكرنا ــ قد جاء بتأثيرٍ من التحوّلات والمتغيّرات التي حدثت في أبحاث الجوهر والعرَض[٣]، وبطبيعة الحال فإنّ هذه الموارد إنّما هي بعض النماذج والأمثلة عن تأثيرات هذا التحوّل والتغيير في الإلهيّات بالمعنى الأعم، وإنّ البحث الدقيق لحجم هذه التأثيرات ومقدارها يحتاج إلى بحثٍ مستقل.

إنّ البنية والأدبيات الجديدة التي طبّقها الخواجة نصير الدين الطوسي في علم الكلام لدى الإماميّة، تمّ تثبيتها وترسيخها في مدرسة الحِلَّة على يد العلاّمة

[١] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٣، ١٤١٧ هـ.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨، ١٤١٧ هـ. يبدو أنّ العلاّمة وإن عمد في كتاب (كشف المراد) ـ الذي هو شرح كلام الخواجة نصير الدين الطوسي ـ إلى تعريف العلم الإلهي بهذا التعريف، إلا أنه في كتبه الأخرى التي هي من تأليفه قد انتهج مسلكًا كلاميًا، ولم يقبل بهذا الرأي الفلسفي. (يُنظر: العلاّمة الحِلّي، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٨، ١٣٧٩ هـ ش).

[٣] - لقد سبق أن قدّمنا شرحًا وتوضيحًا في هذا الشأن.

الحِلّي وتلاميذه. ومع أنّ العلاّمة الحِلّي له موقف أميل إلى الكلام من الخواجة نصير الدين الطوسي، وقد خالف آراء الطوسي الفلسفيّة، وظلّ مصرًّا على المواقف الكلاميّة السابقة، فإنّه لا يمكن عدّه على شاكلة المتكلّمين المتقدّمين في مدرسة الحِلَّة. لقد قام العلاّمة الحِلّي ــ من خلال تأليف العديد من الكتب في التركيبة والمرحلة الجديدة، وترويجها في مدرسة الحِلَّة، وكذلك تدريسه لكثيرٍ من التلاميذ ــ باتّخاذ خطوةً مهمّه في تثبيت الكلام الجديد للإماميّة.

وقد استمرّ هذا التيّار الكلامي على يد فخر المحقّقين، والشهيد الأوّل، وفي نهاية المطاف على يد الفاضل المقداد. وقد ترك فخر المحقّقين عددًا من الأعمال الكلاميّة. وقد تمّ طبع رسائله المختصرة، من قبيل: (إرشاد المسترشدين)، و(العقائد الفخريّة) ضمن سلسلة (عقيدة الشيعة) بجهود من الأستاذ محمد رضا الأنصاري القمّي[1]. كما أن شرحه التفصيلي على كتاب (نهج المسترشدين) بعنوان (معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين)، قد طبع أيضًا من قبل العتبة العباسيّة في العراق، بتحقيق الأستاذ طاهر السلامي. كما أنّ هناك بعض الأعمال الكلاميّة المختصرة للشهيد الأول، وقد طبعت هي الأخرى أيضًا[2]. ومع ذلك يجب اعتبار الفاضل المقداد السيوري من أكثر وأنشط المتكلّمين في مدرسة الحِلَّة بعد العلاّمة الحِلّي. ومن بين آثاره بالإضافة إلى كتاب (اللوامع الإلهيّة) ــ الذي هو من أهم الآثار الكلاميّة لدى الشيعة ــ يجب أن نشير إلى (النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر) ــ والذي هو من أهمّ الشروح على كتاب (الباب الحادي عشر) للعلاّمة الحِلّي ــ وكذلك كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين) في شرح كتاب (نهج المسترشدين) للعلاّمة الحِلّي أيضًا. والنقطة

[١] - يُنظر: الأنصاري القمّي، محمد رضا، عقيدة الشيعة: تأصيل وتوثيق من خلال سبعين رسالة اعتقاديّة من القرن الثاني لغاية القرن العاشر للهجرة، ص ٦٥١ ـ ٦٥٦، وص ٦٦٤ ـ ٦٨٢، دار التفسير، ط ١، قم، ١٣٩٤ هـ ش.

[٢] - يُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، ج ١ ـ ٢، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.

الجديرة بالملاحظة في جميع هذه الآثار، مقدار تأثرها بأعمال وأدبيات الخواجة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِليّ.

٢ ـ التيّار الكلامي / الروائي

بالإضافة إلى تيّار المتكلّمين، لا بدّ من الإشارة كذلك إلى تيّارٍ آخر في مدرسة الحِلَّة، وهذا التيّار لم يكتف بعدم التماهي مع اتّجاه المتكلمين، بل ذهب في بعض الأحيان إلى مواجهة ادّعاءات المتكلّمين بقوّة. ويمكن القول ــ بمعنى من المعاني ــ إنّ كبار المحدّثين في الحِلَّة، الذي ينتسبون في الغالب إلى مشايخ قم والريّ، يتمّ تصنيفهم ضمن هذه الطائفة الأخيرة. إنّ هذا التيار الفكري قد تأثّر بنحوٍ خاصٍّ بكبار المحدّثين في مدرسة الريّ، من أمثال: عماد الدين الطبري، وابن شهر آشوب، وشاذان بن جبرائيل. وكان هناك في الحِلَّة شخصيات مهمّة، من أمثال: عربي بن مسافر، وابن بطريق الحِليّ، ومحمد بن جعفر المشهدي، وفخار بن معد بن موسى الحِليّ، وآل ابن نما، من أمثال: أبي البقاء هبة الله بن نما، ونجيب الدين محمد بن جعفر بن هبة الله، ونجم الدين جعفر بن محمد، وقد كان هؤلاء واسطة انتقال تراث وأفكار المحدّثين من الإمامية. ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ يمكن الإشارة إلى آل ابن طاوس، ولا سيّما منهم الشخصيّة البارزة والمؤثرة إلى حدّ كبير، ونعني به جمال الدين السيّد علي بن طاوس، حيث هاجم منهج الكلام المعهود أكثر من غيره. وقد عمد إلى قراءة قسمٍ من كتاب (المناهج) أو (المنهاج) على مؤلفه ابن وشاح الحِليّ. ومع أننا لا نمتلك معلومات أكثر بشأن الدراسات الكلاميّة للسيد ابن طاوس، ولكن يمكن بالنظر إلى الشواهد الأخرى ــ من قبيل: المسائل التي نقلها في آثاره، وكذلك الأعداد الكبيرة للكتب الكلاميّة التي كانت موجودة في مكتبته ــ أن نطلع إلى حدٍّ ما على مدى معرفته بزوايا هذا العلم[١].

[١] - يُنظر: كلبرغ، اتان، كتابخانه سيد بن طاوس (مكتبة السيد ابن طاوس)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧١ هـ ش.

لقد تعرّض السيّد ابن طاوس في كتابه (كشف المحجّة لثمرة المهجة) ــ الذي هو في الحقيقة وصيته لنجله[١] ــ إلى بيان مبانيه وتوجّهاته الفكريّة، بأسلوبٍ بليغٍ ومبسّط، أكثر من تعرّضه للوصايا الأخلاقيّة. واللافت للانتباه في البين هو فهمه واستيعابه لوضع علم الكلام في ذلك العصر، وتقديم تحليلٍ نقديّ لمنهجيّة الكلام الشائع في تلك الحقبة. وقال صراحة إنّ ما ذكره في هذا الكتاب لم يكن عن جهلٍ بعلم الكلام؛ لأنّه قد قرأ ما يكفي من الكتب المتعدّدة وقد أمضى عمره في تعلّم هذه المناهج والأساليب[٢].

خلافًا لتصوّر الكثير ــ من الذين يعدّون المخالفة للكلام أو العلوم العقليّة المعهودة، تعني بالضرورة التساوي مع النزعة النصّيّة، ويبادرون مباشرةً إلى تصنيف المخالفين في زمرة الإخباريين ــ فإنّ السيد ابن طاوس لا يتخلّى عن العقل أبدًا، بل يرى أنّ ما يقوله في نقد علم الكلام هو من (المواهب العقليّة)، و(المعرفة الصادرة من التنبيهات العقليّة والنقليّة)[٣]، و(العقول المستقيمة والقلوب السليمة)[٤]. إنّه لا يكتفي لإثبات وجود ذات الباري تعالى وربما أصول العقائد، بالأدلّة العقليّة، وعدّها مقدَّمةً على العمل بالتكليف الديني، بل يعمل على الاستفادة في ذلك من الترتيب الدقيق للأدلّة، ولا يغفل عن المقدّمات العقليّة

[١] - إن هذا الكتاب وإن كان بمثابة الوصية أو الرسالة لنجليه (محمد) و(علي) على ما ورد في الفصل التاسع من كتاب (كشف المحجّة لثمرة المهجة)، منه بقوله: «إنني أصنف كتابًا على سبيل الرسالة مني إلى ولدي (محمد) وولدي (علي) ومن عساه ينتفع به من جماعتي وذوي مودتي ...»، ولكنه كما هو ملحوظ في سائر الكتاب يوجه الكلام إلى نجله الأكبر (محمد)؛ لأن ولده (عليًا) لم يكن له من العمر سوى ثلاث سنوات، في حين كان محمد قد بلغ السنة السابعة من عمره. (المعُرِّب).

[٢] - يُنظر: ابن طاوس، الحسني الحسيني، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٥٩، منشورات المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٣] - يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٥٤، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٤] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٧٠، ١٤١٧ هـ.



الضروريّة بالنسبة إلى الدليل الكامل أبدًا[١]. وعليه يجب علينا أنْ نتساءل ونقول: إذا كان الأمر كذلك فما هو السبب الدقيق الذي يدعو السيّد ابن طاوس إلى المخالفة والاعتراض على علم الكلام؟ إنّ مخالفته تكمن في أسلوب توظيف العقل والطريقة التي يتم التوسّل بها للوصول إلى المعرفة[٢]. إنّ الإشكال الأهم الذي يورده ابن طاوس على المتكلّمين، هو قوله بأنّهم قد ضيّقوا وصعّبوا ما يسّره الله ورسوله على العباد في التعرّف على المولى والمالك[٣]. يرى ابن طاوس أنّ هذا الطريق السهل هو من سنخ الأدلة العقليّة الواضحة والمورثة لليقين، والذي يمكن الحصول عليه من خلال الالتفات إلى الأمور الفطريّة.

يرى السيد ابن طاوس أنّ الكلام في معناه الشائع في ذلك العصر، هو في الأساس من صنع المعتزلة؛ وأنّهم من خلال مجيئهم بـ (الألفاظ الحادثة)[٤]، لم يلجأوا إلى (الطرق البعيدة عن اليقين) فحسب، بل ومن خلال توريط كثيرٍ من الناس في شبهات المعترضين، قد صدّوا كثيراً منهم عن مسالك أهل الدين[٥]. وبطبيعة الحال فإنّ السيد ابن طاوس لم يكتف بنقد المعتزلة فحسب، وإنما تعداهم كذلك إلى الإشكال على (أتباعهم) من بين علماء الشيعة، وفي هذا الإطار يتّجه إلى أكبر وأشهر المتكلّمين من الشيعة في بغداد، وهما: الشيخ المفيد

[١] - من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّه بعد الاستدلال على حدوث الأجسام من طريق زيادات الأجسام، يذكّر مباشرة أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلا بعد ثبوت تماثل الأجسام، ومن من هنا فإنّه بوساطة الاستفادة من هذه الخصوصيّة وهي «كون الحسن مؤلفًا»، يعمل على إثبات هذه المقدّمة أيضًا. (يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٦٥ ـ ٦٦، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م).

[٢] - إنّ السيد ابن طاوس يؤكّد في هذا الكتاب باستمرار اختلافه عن المتكلّمين من هذه الناحية، وقد أشار إلى هذه النقطة مرارًا. (يُنظر على سبيل المثال: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٤٣، وص ٥١، وص ٥٣).

[٣] - يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٤٨، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٤] - يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٥١، وص ٦٨، ١٤١٧ هـ.

[٥] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٥١.

والسيّد المرتضى، ويستند في ذلك إلى رسالةٍ لقطب الدين الراوندي، والتي أشار فيها إلى خمسٍ وتسعين مسألةً من مسائل علم أصول (العقائد) اختلف هذان العلمان فيها، وأنّه (لو أراد ذكر المزيد من المسائل الخلافيّة بينهما، لتضخّم حجم الكتاب). وقد اتّخذ السيّد ابن طاوس من ذلك شاهدًا على بُعد طريق الكلام، وقال في ذلك: (وهذا يدلّك على أنّه طريقٌ بعيدٌ في معرفة ربّ الأرباب)[١].

ندرك من خلال هذا الأثر بوضوح أنّ هذه المسألة كانت تشكل إحدى هواجسه الرئيسة، وأنّه كان يبحث ويناقش أصحابه المتكلّمين ويناظرهم في هذا الباب أيضًا[٢]. وبطبيعة الحال فإنّ السيد ابن طاوس يفصل طريقه عن أولئك الذين قالوا بتحريم علم الكلام، وقد صرّح في هذا الشأن قائلاً: إنّ مراده من هذا الكلام ليس هو القول بعدم جواز النظر في الجواهر والأعراض، أو أنّ ذلك لا يفتح أيّ طريقٍ إلى المعرفة، وإنّما يرى أنّ الأساليب الكلاميّة من بين (الطرق الطويلة وكثيرة المخاطر)، وأنّه (في المجموع لا يمكن الخروج منها بسلام)[٣]. وقد عمد من خلال ذكر أمثلة إلى السعي من أجل إيقاف القارئ على اختلاف منهجه عن منهج المتكلمين. قال السيد ابن طاوس في موضع: (إنني وجدت مثال شيوخ المعتزلة ومثال الأنبياء ؛ مثل رجل أراد أن يُعرّف غيره أنّ في الدنيا نارًا موجودة، وذلك الرجل ــ الذي يريد أن يعرف وجودها ــ قد رأى النار في داره وفي البلد ظاهرةً كثيرةً بين العباد، ما يحتاج من رآها إلى المعرفة بها ولا اجتهاد؛ فقال له: هذا يحتاج معرفته إلى إحضار حجر النار، وهو في طريق مكة؛ لأنّ كلّ حجر ليس في باطنه نار، ويحتاج إلى مقدحة، ويحتاج إلى محراق، وأن يكون الإنسان في موضعٍ سليمٍ من شدّة الهواء، لئلا يذهب بالحراق ويطفئ ما يخرج من الحجر من النار؛ فاحتاج هذا المسكين إلى تحصيل هذه الآلات من

[١] - المصدر أعلاه، ص ٦٤.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٥٥.

[٣] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٥٥، ١٤١٧ هـ.

عدّة جهات، وبعدّة توسلات. ولو كان قد قال له من مبدأ الأمر: هذه النار الظاهرة بين العباد هي النار الكائنة في الحجر والشجر، كان قد عرّف عن وجود النيران على العيان والوجدان، واستغنى عن ترتيب الآلات وتحصيل البرهان)[١]؛ وعليه فإنّ كلّ من يلجأ إلى الأمور الغامضة للتعريف بالأمور الظاهر، حقيق بأنْ يُسمّى مُضِلاً، ولا نسمّيه مرشدًا وهاديًا.

ومن بين الشخصيّات الأخرى في التيار الحديثي لمدرسة الحِلَّة، يمكن الإشارة إلى الحسن بن سليمان الحِلّي (المتوفى بعد عام ٨٠٢ هـ). وقد ترك عددًا من الكتب الكلاميّة الحديثية التي تشير بوضوح إلى تقابله مع التيار الكلامي. ومن بين أهم آثاره (مختصر بصائر الدرجات) لسعد بن عبد الله الأشعري[٢]. وقد أضاف الحسن بن سليمان فصلاً إلى كتاب البصائر لسعد بن عبد الله، بعنوان (رسالة في أحاديث الذر). إنّ الروايات التي ذكرها في هذا الفصل تتعارض مع مدرسة المتكلّمين بنحوٍ كبير. لقد سبق أنْ ذكرنا أنّ المتكلّمين في مدرسة بغداد، والمتكلمين في مدرسة الحِلَّة لم يكونوا يقولون بوجود عالم الذر، وكانوا يعملون على تأويل الروايات الواردة في هذا الباب[٣]. كما أنّه يعمل في هذا الكتاب على بيان وتوضيح الروايات أحيانًا، الأمر الذي يُشير إلى اختلافه الفكري مع المتكلّمين؛ ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّه يعمل على بيان الروايات الدالّة على إرادة الله ومشيئته، ويرى أنّ الله سبحانه وتعالى له إرادة ومشيئة بالنسبة إلى أفعال العباد، بما في ذلك الذنوب والمعاصي الصادرة عنهم. ويقول في ذلك إنّ مشيئة الله بالنسبة إلى أفعال العباد، أنّه لا يحول دون فعلهم وإرادتهم[٤]. إنّ هذا

[١] - ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، الفصل الحادي والثلاثون، ص ٢٠ ـ ٢١، منشورات المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٢] - على الرغم من وجود كتاب لمحمد بن الحسن الصفّار باسم (بصائر الدرجات)، إلا أن كتاب الحسن بن سليمان ليس اختصارًا لهذا الكتاب.

[٣] - يُنظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، ص ٣٧ ـ ٥٥، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (أ).

[٤] - يُنظر: الحِليّ، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، ص ٣٤٩، مؤسسة النشر=

الرأي منه يتعارض تمامًا مع نظريّة المتكلّمين؛ فإنّ المتكلّمين في مدرسة بغداد والحِلَّة، كانوا ينكرون إرادة الله للأفعال القبيحة التي تصدر عن المكلَّفين[١].

كما أنّ للشيخ حسن بن سليمان الحلي كتابًا بعنوان (المحتضر)، وقد تعرّض فيه إلى نقد كلام الشيخ المفيد في تأويل الروايات الدالة على رؤية المحتضر في ساعة الموت والنزع الأخير، ومشاهدته النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام علي عليه السلام. إنّ كلام الحِلّي في هذا الكتاب، إنّما هو في الحقيقة يمثّل نقدًا حادًا لأسلوب المتكلّمين في تأويل الروايات. إنّ تكرار الروايات المخالفة لعلم الكلام في هذا الكتاب[٢]، والتأكيد على عدم إمكان التخليّ عن الروايات بسبب مخالفتها للعقل، والتأكيد على أنّ بعض الأمور والقضايا الدينية من مصاديق الصعب المستصعب، ولا يمكن لعقول الناس العاديين أن تفهمها أو تطيقها[٣]، يُشير بوضوح إلى موقف الحسن بن سليمان تجاه المتكلّمين (ولا سيّما المتكلّمين في مدرسة بغداد، وكذلك في مدرستي الريّ والحِلَّة). كما كتب رسالةً مختصرةً أخرى في تفضيل الأئمّة على الأنبياء والملائكة عليهم السلام، خالف فيها آراء الشيخ المفيد في كتابه (أوائل المقالات)، وناقشه فيها؛ حيث كان الشيخ المفيد يقول فيه بخلاف هذا الرأي[٤].

٣- التيار العرفاني

هناك آراء مختلفة بشأن العلاقة بين الإماميّة والتصوّف، وإنّ بحث العلاقات بين هذين التيارين اللذين لهما مناشئ مستقلة قطعًا، لا تستوعبه هذه المقالة،

=الإسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.

[١] - يُنظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٤٨ ـ ٥٠، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (ب).

[٢] - يُنظر: الحِليّ، الحسن بن سليمان، المحتضر، ص ٢٧، انتشارات المكتبة الحيدريّة، ١٤١٤ هـ.

[٣] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٢٢ ـ ٣٢.

[٤] - يُنظر: الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ١٠٧، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.



وإنّما يحتاج هذا الأمر ــ في حدّ ذاته ــ إلى بحثٍ مستقل. وعلى الرغم من عدم إمكان العثور على شاهدٍ يدلّ على هذا الارتباطِ بين علماء الإماميّة والصوفيّة في القرون الأربعة الأولى، ولكن منذ القرن الخامس للهجرة أخذ العلماء وحتى المتكلّمون من الإماميّة شيئًا فشيئًا ينظرون إلى الصوفيّة بإيجابيّة. فلو جعلنا نجيب الدين زيدان بن أبي دلف الكليني ــ الذي اعتزل في خانقاه قوهدة[١]ــ مصداقًا استثنائيًا بين الإماميّة في القرون الإسلاميّة الوسيطة، لا يسعنا غضّ الطرف عن التوجّهات والنظرة الإيجابيّة لأبي الفتوح الرازي، وهو المفسّر الشيعي الكبير في القرن الخامس والسادس للهجرة. إذ يمكن عدّه رائدًا لتيارٍ تلفيقيّ في الإماميّة؛ فهو مع ميله إلى الاتجاه الكلامي الاعتزالي (في امتداد مدرسةِ بغداد)، قد استفاد في تفسيره من كلام وتعاليم كبار الصوفيّة[٢]. إنّ هذا التيار على الرغم من انتمائه في المسائل الاعتقاديّة إلى المدرسة الكلاميّة في بغداد، ولكن المنتمين إلى هذا التيّار كانوا في الوقت نفسه يستفيدون في بعض الأحيان من التأويلات الصوفيّة، وكذلك التعاليم الأخلاقيّة والتزهّد المنقول عن الصوفيّة، في كتبهم. وقد سبق لهذا التيار أنْ انطلق قبل ذلك بمدّة عند الأشاعرة، بل حتى المعتزلة أيضًا. إنّ أبا حامد الغزالي وأخاه كانا في الأشاعرة نموذجين بارزين لهذا التيّار التلفيقي. وحتى في المعتزلة، هناك من العلماء من أمثال الزمخشري، من بادر إلى نقل كلمات الصوفيّة في كتابه أيضًا. وإنّ كتابه (ربيع الأبرار) نموذجٌ بارزٌ لوجود الميول الصوفيّة في المعتزلة[٣].

[١] - يُنظر: الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٦٧، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - يُنظر: جوادي، قاسم، «عرفان و تصوّف در تفسير أبو الفتوح رازي» (العرفان والتصوّف في تفسير أبي الفتوح الرازي)، ص ١٤١ ـ ١٨٥، مجموع آثار مؤتمر أبي الفتوح الرازي، مؤسسة دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] - للوقوف على شواهد عن هذا الاتجاه لدى الزمخشري، يُنظر: الزمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، ج ٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠، وج ٣، ص ٢١١ ـ ٢٣٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢ هـ. كما أنه قد نقل بعض العبارات عن بعض كبار الصوفيّة، من أمثال: الحسن البصري، يُنظر: المصدر ذاته، ج ٢، ص ٥٩، وص ١٦٩، وج٣، ص ٣٧، وج ٥، ص ٨٠.

كما قام بعض علماء الإماميّة في مدرسة الحِلَّة بمواصلة هذا التيّار أيضًا. ويُعدّ ورّام بن أبي فراس النموذج البارز لهذا التيّار في مدرسة الحِلَّة، فإنّه على الرغم من دفاعه في كثيرٍ من الموارد عن المواقف الكلاميّة لمدرسة بغداد، قد نقل في كتابه (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر) التأويلات والتعاليم الأخلاقيّة للصوفيّة في كثيرٍ من المواضع، بل قد صرّح بأنّه قد أخذ هذه العبارات من الصوفيّة. إنّ نقله لكثيرٍ من الأقوال والآراء عن كبار الصوفيّة، من أمثال: الحسن البصري[١]، ورابعة العدوية[٢]، وثناءه على لبس الصوف[٣]، يُشكّل مؤيّدًا على ميوله الصوفيّة. وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ ورّام في كتابه (تنبيه الخواطر) قد تأثّر إلى حدّ كبير بكتاب (ربيع الأبرار) للزمخشري، وأنّ كثيراً من الأقوال التي نقلها عن الصوفيّة قد أخذها من هذا الكتاب[٤].

وإذا ما تجاوزنا ورّام، لا بدّ من الإشارة إلى حفيده السيّد أحمد بن موسى بن طاوس (شقيق السيّد ابن طاوس)، فقد صرّح في مقدمة كتابه (زهرة الرياض) بأنّه قد نظم كتابه على أساس قواعد الصوفيّة[٥]. كما أنّه كان مهتماً في هذا الكتاب بحالات التصوّف ومراتبه أيضًا.

وإلى جانب هذا التيّار ــ الذي هو في الحقيقة امتداد للاتجاهات العرفانيّة الإماميّة في مدرسة الريّ، والذي كان في الغالب يبدي ميلاً إلى التعاليم الأخلاقيّة،

[١] - يُنظر: ورّام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، ج ١، ص ٥٩، وص ٨٨، وص ١٤٢ ـ ١٤٥، وج ٢، ص ٢٢، وص ٢٩، وص ٣٣، وص ٧٢، وص ١٢٩، وص ٢١٠، وص ٢١٦، وص ٢٣٩، مكتبة الفقيه، قم، ١٤١٠ هـ.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٦٦، ص ٧٤، وص ٣٠١، ١٤١٠ هـ.

[٣] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ١٠٧، ص ١٤٣، وج ٢، ص ١٩، وص ٦٦، ١٤١٠ هـ.

[٤] - إنّ الجزء الأوّل من كتاب ورّام متأثّرٌ بالجزء الخامس من ربيع الأبرار إلى حدّ كبير، بحيث أنّ العنوانات والبحوث والأبواب المتعددة في كتاب ورّام (نزهة النواظر) مأخوذة من هذا الكتاب.

[٥] - يُنظر: ابن طاوس، السيد أحمد، زهرة الرياض ونزهة المرتاض، تراثنا، العدد: ١٨، ١٤١٠ هـ.



وفي كثير من الموارد يميل إلى الموارد الذوقيّة والتأويليّة ــ يجب أن نتحدّث عن تيّار آخر أيضًا، مهّد الطريق لدخول تعاليم الصوفيّة إلى النظام الفكري والاعتقادي للإماميّة بجديّة أكبر وبشكل منتظم. إنّ هذا التيار قد بدأ بالخواجة نصير الدين الطوسي، وكذلك ابن ميثم البحراني، وبلغ ذروته في نهاية المطاف مع علماء كبار من أمثال: ابن فهد الحِلّي والسيد حيدر الآملي. مع كون الخواجة نصير الدين الطوسي متكلّمًا وفيلسوفًا بارزًا، فإنّه لا يمكن إنكار هذه الحقيقة، فقد كان يرى العرفان في مرتبةٍ أعلى في المعرفة الدينيّة، وكان من التعلّق بالعرفان بحيث أنّه في كتابه الكلامي (الفصول) بعد بيان وتوضيح المسائل التوحيديّة بأسلوبٍ عقليّ وكلاميّ، نراه يتعرّض إلى مستوى أكبر من المعرفة الدينيّة، وهي المعرفة العرفانية. وكما يقول فإنّ هذه المرتبة ليست بمتناول العقل، وإنّما يمكن الحصول عليها بوساطة المجاهدة والرياضات النفسيّة فقط[١]. إنّ كلام الحواجة نصير الدين الطوسي هنا يُثبت أنّه يرى أنّ العرفان مرتبةٌ أسمى من العلوم النقليّة، من قبيل: الكلام والفلسفة. وفي الحقيقة فإنّ الخواجة نصير الدين الطوسي في كتبه الكلاميّة قد بحث في ضوء المباني العقلانيّة، وفي كتبه العرفانيّة في ضوء المباني العرفانيّة. ومع ذلك فقد رجّح كفّة العرفان ورفعها على كفّة الكلام والفلسفة.

إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي لم يكتفِ بهذا المقدار، فقد ألّف كتبًا مستقلةً في العرفان أيضًا. وإنّ كتابه (أوصاف الأشراف) في الحقيقة يمثل شرحًا لمراتب السالكين في طريق الحقّ وحالاتهم العرفانيّة. وهو لم يكتفِ في هذا الكتاب بالدفاع عن أشخاص من أمثال الحلاّج فقط[٢]، بل تحدّث فيه عن بيان وإيضاح مقامات وحالات أهل السلوك والواصلين إلى الحقّ أيضًا. كما تعرّض

[١] - لقد ذكر الفاضل المقداد السيوري عبارة الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه على الفصول النصيريّة. (يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، ص ٩٩، ١٤٢٠ هـ).

[٢] - يُنظر: الخواجة الطوسي، نصير الدين، أوصاف الأشراف، ص ٩٥ ـ ٩٧، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

في هذا الكتاب إلى مقامات، من قبيل: الاتحاد، والوحدة، والفناء في الله أيضًا[١]. وقد أشار الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا الكتاب إلى التوحيد الألوهي (وحده لا شريك له في الألوهيّة)، وإلى التوحيد الوجودي (وحده لا شريك له في الوجوديّة)، وقد وضع التوحيد الوجودي في مقامٍ أسمى من التوحيد الإلهي[٢]. من الواضح أنّ هذا الرأي شديد القرب من وحدة الوجود عند العارفين.

كما أنّ لكتاب البداية والنهاية للخواجة نصير الدين الطوسي اتّجاهًا عرفانيًّا أيضًا. وقد تعرّض في هذا الكتاب إلى الأبحاث المرتبطة بالقيامة والتأويل العرفاني لها. إنّ اعتقاده بعالم المُلك والملكوت وتطبيق ذلك على الدنيا والآخرة[٣]، ونفي الزمان والمكان عن الآخرة[٤]، وتأويل آيات القرآن الكريم في هذه الأبحاث، أضفى على كتابه صبغةً عرفانيّة. كما أنّ بيان وشرح الخواجة نصير الدين الطوسي في النمط التاسع من الإشارات، يظهر بدوره اتجاهه العرفاني أكثر من ذي قبل، وأن الخوض في قصة سلامان وأبسال[٥] وشرحها، من أهم النماذج والأمثلة على

[١] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٩٥ ـ ١٠٢، ١٣٧٣ هـ ش.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٩٣، ١٣٧٣ هـ ش.

[٣] - يُنظر: الخواجة الطوسي، نصير الدين، آغاز و انجام (البداية والنهاية)، ص ١٥، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٤، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

[٤] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٢١، ١٣٧٤ هـ ش.

[٥] - يتحدّث ابن سينا عن (سلامان وأبسال) اللذين كانا أخوين شقيقين، وكان أبسال أصغرهما سنًا، وقد تربىّ بين يدي أخيه، ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدبًا عالماً عفيفًا شجاعًا، وقد عشقته امرأة أخيه (سلامان)، وقالت لزوجها: اخلطه بأهلك ليتعلّم منه أولادك، ففعل. ثم أظهرت عشقها لأبسال فانقبض منها؛ فتحايلت عليه لتزوّجه بأختها، ثم حلّت محلّها ليلة الزفاف، فلما دخل عليها وكان المخدع مظلمًا، وهمّ بها، لاح برق في السماء أبصر بضوئه وجهها، فنبذها وخرج من عندها وعزم على الهروب، فذهب إلى أخيه وطلب منه أن يرسله على رأس جيشه ليفتح له البلاد، فكان له ذلك. وبعد أن عاد إلى وطنه حاسبًا أن زوجة أخيه قد نسيته، ولكنها عاودت ملاحقته، ولما اشتدّت مقاومته لأحابيلها، قررت الانتقام منه وتواطأت مع طابخ طعامه فدسّ إليه السم ومات بتأثيره؛ فحزن سلامان كثيراً وناجى ربّه؛ فأوحى إليه جليّة الحال، فسقى المرأة والطابخ والطاعم ما سقوا أخاه فماتوا جميعًا. وقال نصير الدين الطوسي عن قصّة سلامان وأبسال: إن سلامان رمز عن النفس الناطقة، وأبسال رمز عن العقل النظريالمترقي،=

هذا الاتجاه.

إنّ ابن ميثم البحراني كان ــ على غرار نصير الدين الطوسي ــ شديد الشغف بالأفكار العرفانيّة أيضًا[١]. وإنّ هذا الاتّجاه منه شديد الوضوح في شرحه لنهج البلاغة. إنّ بيان الأفكار العرفانيّة والصوفيّة في شرح عبارات نهج البلاغة من الوضوح في هذا الكتاب، بحيث دعا بعض المخالفين للتصوّف إلى اتخاذ ردّة فعلٍ تجاه هذا الكتاب. لقد ذهب السيّد نعمة الله الجزائري في كتابه (الجواهر الغوالي في شرح العوالي) إلى الادّعاء بأنّ التأويلات الموجودة في هذا الكتاب التي لا تتطابق مع ظواهر الشريعة، إنّما هي مجرّد حكاية عن كلام الحكماء والصوفية، وليست رأيًا شخصيًّا لابن ميثم البحراني[٢]. ومع ذلك لا يمكن عدّ السيد نعمة الله الجزائري محقًّا في هذا الادعاء؛ إذ إنّ ظاهر عبارات ابن ميثم البحراني في كثيرٍ من هذه الموارد، تؤيّد هذا التفسير العرفاني. وفي الحقيقة فإنّه ــ مثل الخواجة نصير الدين الطوسي ــ مع الخوض في بحث العلوم العقليّة، يُنظر إلى مرتبةٍ من المعرفة الدينيّة بوصفها أسمى من هذه العلوم. كما أنّه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الناس لا يمتلكون القدرة على المعرفة اليقينيّة لله سبحانه وتعالى، باستثناء مجموعةٍ منهم من الذين تجلّى الله لهم، وأزال الحجب عن أبصارهم. وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، وقال بأن تجلّي الله لهم لا يقضي على كلّ ما سوى الله في نظرهم، بل يزول ويفنى حتى الناظر في حضرة الله (عزّ وجل) أيضًا، ولا يبقى هناك غير الحقّ تعالى، وكون كلّ الوجود بما في ذلك الناظر نفسه فانيًا

= وأورد في أعقاب ذلك صياغة أخرى للقصّة، تنحلّ فيها الرموز إلى دلالاتها الفلسفية. (المعرِّب).

[١] - للوقوف على البحث التفصيلي بشأن الاتجاهات والميول العرفانية لابن ميثم البحراني، يُنظر: الشيبي، كامل مصطفى، تشيّع و تصوف (التشيّع والتصوّف)، ص ٩٥ ـ ١٠٣، انتشارات أمير كبير، ط ٣، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

[٢] - نقلاً عن مقدمة آية الله المرعشي النجفي على عوالي اللآلي. يُنظر: ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن زين الدين، عوالي اللآلي، ج ١، ص ١١، دار سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥هـ.

في الله[١]. كما كان ملتفتًا إلى الحالات والمقامات العرفانيّة والصوفيّة أيضًا[٢].

لقد أبدى ابن ميثم البحراني في كتابه (شرح إشارات الواصلين) ميلاً أكبر إلى التصوّف. إنّ (إشارات الواصلين) كتابٌ عرفانيّ فلسفيّ لعلي بن سليمان البحراني أستاذ ابن ميثم البحراني، وإن ابن ميثم البحراني في شرح هذا الكتاب قد ارتضى الأفكار العرفانيّة لابن عربي، من قبيل: وحدة الوجود، والمراتب الخمس، والأعيان الثابتة، وكيفية صدور الأسماء عن الذات، وعمد إلى شرحها وبيانها[٣].

إنّ الاتجاه العرفاني للخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني وإن لم يكن له ظهورٌ كبيرٌ في مؤلّفات العلاّمة الحِلّي وأكثر تلاميذه، ولكن يمكن الوصول ــ من خلال الشواهد المتوفّرة ــ إلى هذه النتيجة، وهي أنّ سلسلة علماء الحِلَّة لم يكونوا يخالفون هذا التيّار. من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ الفاضل المقداد السيوري في الشرح الذي كتبه على فصول الخواجة نصير الدين الطوسي، قد تعرّض في هامش عنوان (طريق الأولياء في معرفة الله (السلوك)) بالتفصيل إلى بيان عبارة سبق لنا أن نقلناها عن هذا الكتاب. إنّه في هذا الشرح الذي هو تلخيص لكتاب أوصاف الأشراف للخواجة نصير الدين الطوسي، قام بتكرار وتأييد جميع المقامات والحالات التي ذكرها الطوسي في ذلك الكتاب. بل إنّه عمد إلى تكرار حتى مقامات من قبيل: التوحيد الوجودي، والاتّحاد، والوحدة والفناء أيضًا، وكرّر عبارات الخواجة نصير الدين الطوسي نفسها في هذا الشأن. إنّ الفاضل المقداد السيوري يدافع ــ مثل الخواجة نصير الدين الطوسي ــ حتى عن مثل عبارة (أنا الحقّ) للحلاّج، ولكن دون ذكر اسمه بطبيعة الحال[٤]. إنّ

[١] - يُنظر: البحراني، ميثم بن علي، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٣٣٤، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ٤، ص ٥٤، ١٣٦٢ هـ ش.

[٣] - يُنظر: البحراني، ميثم بن علي، شرح إشارات الواصلين، ص ٣١ ـ ٣٣، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم: ٢٠٩٤٣٧، طهران. (نسخة مخطوطة).

[٤] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠٢ ـ ١٢١،=



العلاّمة الحِلّي على الرغم من انتقاده للصوفيّة في كتبه الكلاميّة، بسبب اعتقادهم بآراء، من قبيل: الاتّحاد، والحلول، وسقوط التكليف، والرقص والسماع[١]،[٢] فإنّه في موضع آخر تحدّث عن الصوفيّة بأنّهم من أصحاب الإشارات والحقيقة؛ الأمر الذي يمكن أن يكون معبّرًا عن تأييده لبعض تيّارات التصوّف[٣]. وإنّ ما كتبه العلاّمة الحِلّي من شروح على كتاب (التلويحات)[٤]، وكذلك كتاب (حكمة الإشراق)[٥]، لشيخ الإشراق، يشير ــ إلى حدّ ما ــ إلى الميول العرفانيّة له أيضًا.

إنّ ابن فهد الحِلّي هو الآخر عالم من علماء مدرسة الحِلَّة، وهو وإنْ كان من كبار الفقهاء في هذه المرحلة، وقد ألّف كثيراً من الكتب الفقهيّة، إلا أنّ هناك كثيراً من الشواهد الدالة على نزعته العرفانيّة. وقد أشار البحراني في (لؤلؤة البحرين) إلى اتجاهه نحو التصوّف، وقال إنّ ابن فهد الحِلّي يظهر هذا الاتجاه حتى في مؤلّفاته أيضًا[٦]. وقد كان له كتاب بعنوان (التحصين في صفات العارفين) في موضوع العزلة وفوائدها. إنّ اهتمامه في هذا الكتاب بكلمات مشاهير الصوفيين،

=مجمع البحوث الإسلامية للآستانة المقدسة الرضوية، مشهد، ١٤٢٠ هـ.

[١] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٥٧ ـ ٥٨، دار الكتاب اللبناني، ط ١، بيروت، ١٩٨٢ م.

[٢] - كما أنه في شرحه لكتاب (قواعد العقائد) للخواجة نصير الدين الطوسي، عندما أراد الشيخ الطوسي أن يعمل على تبرير نظرية الحلول في فكر بعض الصوفية، وادّعى أنّ مرادهم من الحلول أمر مختلف، اتّخذ العلاّمة الحِليّ منه موقفًا ناقدًا، وقال: لو أرادوا من الحلول معنى آخر، وجب عليهم أن يبيّنوه. يُنظر: العلاّمَة الحِليّ، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص ٢١٥ ـ ٢١٦، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٣ هـ.

[٣] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٢٣٨، ١٩٨٢ م.

[٤] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، الرجال، ص ٤٧، دار العقائد، ط ٢، النجف الأشرف، ١٤١١ هـ.

[٥] - يُنظر: الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٤٠٦، ١٤٠٣ هـ.

[٦] - يُنظر: البحراني، يوسف، لؤلؤة البحرين، ص ١٥٦، مؤسسة آل البيت للطباعة، ط ٢، قم.

من أمثال: ذي النون المصري[١]، ومعروف الكرخي[٢]، يفصح عن اتجاهه العرفاني بشكل أكبر. يضاف إلى ذلك أنّ تلميذه هو السيد محمد نوربخش، وهو من المشاهير المؤسّسين لسلسلة النوربخشيّة الصوفيّة.

وإلى جانب هذا التيّار العرفاني الداخلي في الحِلَّة، يجب أن نذكر السيد حيدر الآملي. وربما أمكن اعتباره هو الشخص الأهم في الارتباط بين التشيّع والتصوّف. وقد سكن في العراق مدّةً من الزمن، وكانت له صلةٌ بكبار علماء الحِلَّة من أمثال: فخر المحققّين. ومع ذلك فإنّ توجهاته العرفانيّة ليست امتدادًا لتيارات الحِلَّة الداخلية. إن السيد حيد الآملي الذي أكمل دراسته في آمل، بل وتولىّ منصب الوزارة لمدّةٍ من الزمن في منطقة طبرستان، تعرّض بعد الثلاثين من عمره إلى تحوّلٍ وانقلابٍ روحي، فتخلّى عن المناصب الحكوميّة، وانهمك في تزكية نفسه واتّخذ من الثّياب البالية رداءً له. ثم ترك مدينة آمل قاصدًا زيارة البقاع المقدّسة، وفي طريقه توقّف في مدينة إصفهان لفترة من الزمن، واستفاد من مجلس الشيخ نور الدين الطهراني. ثم بعد مكابدة كثيرٍ من الصعاب والمحن شدّ رحاله قاصدًا حجّ بيت الله الحرام، وبعد ذلك وفي طريق العودة أقام في النجف الأشرف، وقرأ هناك كتب العرفان والتصوّف على يد عبد الرحمن بن أحمد المقدسي. ويبدو أنّ كثيراً من الكتب العرفانية للسيد حيدر الآملي هي من نتاج هذه المرحلة[٣]، وأن حضوره في مدرسة الحِلَّة يعود إلى ما بعد هذه المرحلة. وفي الحقيقة فإنّ التوجّهات والأفكار العرفانيّة للسيد حيدر الآملي هي من ثمار المرحلة السابقة على وجوده في العراق، وبطبيعة الحال فإنّ السيد حيدر الآملي قد عدَّ نفسَه في كتبه العرفانيّة امتدادًا للتيّار الذي بدأه الخواجة نصير الدين

---

[١] - يُنظر: ابن فهد الحلي، أحمد بن شمس الدين محمد، التحصين، ص ٤، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٦ هـ.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ١١، ١٤٠٦ هـ.

[٣] - يُنظر: الآملي، السيد حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، ج ١، ص ٥٢٨ ـ ٥٣١، مؤسسه فرهنگی و نشر نور على نور، ط ٤، ١٤٢٨هـ.

الطوسي وابن ميثم البحراني[١].

وبالإضافة إلى السيد حيدر الآملي، يجب أن نذكر الحافظ رجب البرسي. فهو وإن سجّل حضوره لمدّة من الزمن في مدرسة الحِلَّة، ولكن لا يمكن عدُّ أفكاره نتاجًا لمدرسة الحِلَّة، بل إنّ الحافظ البرسي إنّما جاء إلى الحِلَّة لغرض نشر أفكاره. على الرغم من أننا لا نمتلك معلومات عن أساتذة الحافظ رجب البرسي، ولا عن جذوره الفكريّة، إلا أنّه أسس لمزيجٍ من الاتجاهات الغالية والأفكار الصوفيّة، من قبيل: العقل الفعّال، والفيض الأول، ومن خلال الاستناد إلى كلمات المشاهير من أمثال: الحلاّج، وابن عربي، وابن الفارض، قدّم تفسيراً وبيانًا عرفانيًّا وصوفيًّا لأبحاث الإمامة[٢]. وبالنظر إلى مقدمة الحافظ رجب البرسي على كتاب (مشارق أنوار اليقين)، هناك احتمال كبير في أن يكون علماء مدرسة الحِلَّة قد اتّخذوا من كلامه موقفًا نقديًّا[٣].

النتيجة

لقد كانت الحوزة العلميّة في مدينة الحِلَّة من أهم المعاقل العلميّة للإماميّة على طول التاريخ. وعلى الرغم من أنّ أغلب الجهود العلميّة للعلماء في هذه المدرسة كانت تتمحور في بادئ الأمر حول الفقه والعلوم المرتبطة بهذا الحقل، ولكن مع مرور الوقت وبتأثيرٍ من المدرسة الكلاميّة للريّ، أخذت رقعة الأبحاث الكلاميّة تتّسع في مدرسة الحِلَّة شيئًا فشيئًا. ولهذا السبب كان علم الكلام في الحِلَّة في المرحلة الأولى ــ تبعًا للمتكلّمين في مدرسة الحِلَّة ــ متأثرًا بالمتأخّرين

[١] - يُنظر: الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣، وص ٤٩٧ ـ ٤٩٨، انتشارات علمى و فرهنگى، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

[٢] - يُنظر: الشيبي، كامل مصطفى، تصوف و تشيع (التصوّف والتشيّع)، ص ٢٥٨، وص ٢٦٢ ـ ٢٦٣، ١٣٨٠ هـ ش.

[٣] - يُنظر: البرسي، الحافظ رجب، مشارق أنوار اليقين، ص ١٩ ـ ٢١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، بيروت، ١٤١٩ هـ.

من المعتزلة. وكان الشخص الأهمّ في تبلور هذا التيّار الكلامي هو الشيخ سديد الدين الحمّصي الرازي. فقد عمد إلى توسيع بحوث علم الكلام في الحِلَّة، وتتلمذ على يديه كثيرٌ من علماء الحِلَّة في هذا الحقل. وبعد ذلك وبشكل خاص بعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني، تأثّرت أدبيّات علم الكلام بأدبيّات الفلسفة المشائيّة. ومع أنّ هذا التيّار الجديد ظلّ على ما هو عليه من النقد للأفكار الفلسفيّة في مسائل الكلام الأصليّة، فإنّه فيما يتعلّق بعلم المنهج والأدبيّات الكلاميّة كان متأثّرًا بالفلسفة إلى حدٍّ كبير. إنّ تلاميذ نصير الدين الطوسي في الحِلَّة (وبشكل خاصّ العلاّمة الحِلّي وتلاميذه)، وإنْ كانوا يستعملون الأدبيّات الفلسفيّة تبعًا للخواجة نصير الدين الطوسي، ولكنهم من خلال التغييرات التي أدخلوها في معاني ومفاهيم هذه المصطلحات، سعوا إلى الحفاظ على المواقف الأصليّة للمتكلّمين في مواجهة الفلاسفة.

وبالإضافة إلى التيّار الكلامي لا بدّ من الإشارة إلى التيّار الكلامي الحديثي في الحِلَّة، الذي كان من أهمّ ممثلية السيد ابن طاوس. وفي الحقيقة فإنّ هذا التيار الذي هو امتدادٌ للمدرسة الكلاميّة الحديثيّة لقم، كان في علم المنهج وكذلك في بعض المسائل الاعتقادية المهمة يواصل انتقاده للمتكلّمين. وفي مدرسة الحِلَّة يجب كذلك ألاّ نغفل عن التوجّهات العرفانيّة أيضًا. إنّ هذه الاتجاهات أخذت تؤثّر بالتدريج على تفكير الإماميّة، بل حتى المتكلمين والفلاسفة أيضًا. وعلى الرغم من أنّ بعض علماء الحِلَّة قد استمروا في انتقادهم للأفكار العرفانيّة والصوفيّة، فإنّ بعض علماء هذه المدرسة ـ من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني ـ كانوا من المتأثّرين بهذا التيّار. إنّهم على الرغم من بحثهم في كتبهم ومؤلّفاتهم العقليّة على أساس المباني العقليّة والكلاميّة، ولكنّهم كانوا يعتقدون بوجود سنخٍ أسمى من المعرفة، وهي المعرفة العرفانيّة.

المصادر

١ ـ ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن زين الدين، عوالي اللآلي، دار سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥ هـ.

٢ ـ ابن طاوس، الحسني الحسيني، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، منشورات المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

٣ ـ ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الشيباني، الحوادث الجامعة، أنجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٤ ـ ابن بطوطة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧ هـ.

٥ ـ ابن حوقل، أبو القاسم محمد، صورة الأرض، دار صادر (أوفسيت ليدن)، بيروت، ١٩٣٨ م.

٦ ـ ابن سينا (أبو علي)، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣ هـ.

٧ ـ ابن طاوس، السيد أحمد، زهرة الرياض ونزهة المرتاض، تراثنا، العدد: ١٨، ١٤١٠ هـ.

٨ ـ ابن فهد الحلي، أحمد بن شمس الدين محمد، التحصين، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٦ هـ.

٩ ـ الأفندي، عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠١ هـ.

١٠ ـ الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١١ ـ الأنصاري القمّي، محمد رضا، عقيدة الشيعة: تأصيل وتوثيق من خلال سبعين رسالة اعتقادية من القرن الثاني لغاية القرن العاشر للهجرة، دار التفسير، ط ١، قم، ١٣٩٤ هـ ش.

١٢ ـ آل محبوبة النجفي، جعفر، ماضي النجف وحاضرها، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ.

١٣ ـ الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

١٤ ـ الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، انتشارات علمى و فرهنگى، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

١٥ ـ الآملي، السيد حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، مؤسسه فرهنگى و نشر نور على نور، ط ٤، ١٤٢٨ هـ.

١٦ ـ آيتي، عبد المحمد، تحرير تاريخ وصاف، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

١٧ ـ البحراني، ميثم بن علي، شرح نهج البلاغة، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

١٨ ـ ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ

١٩ ـ البحراني، ميثم بن علي، شرح إشارات الواصلين (نسخة مخطوطة)، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم: ٢٠٩٤٣٧، طهران.

٢٠ ـ البحراني، يوسف، لؤلؤة البحرين، مؤسسة آل البيت للطباعة، ط ٢، قم.

٢١ ـ البرسي، الحافظ رجب، مشارق أنوار اليقين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، بيروت، ١٤١٩ هـ.

٢٢ ـ رسول جعفريان، سلطان محمد خدا بنده الجايتو و تشيّع امامي در ايران (السلطان محمد خدا بنده الجايتو والتشيّع الإمامي في إيران)، كتابخانه تخصصي تاريخ اسلام و ايران، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٣ ـ جمع من المؤلفين، تاريخ ايران: دوران تيموريان (تاريخ إيران: المرحلة التيمورية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آژند، انتشارات جامي، ط ١، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٢٤ ـ جوادي، قاسم، (عرفان و تصوّف در تفسير أبو الفتوح رازي) (العرفان والتصوّف في تفسير أبي الفتوح الرازي)، مجموع آثار مؤتمر أبي الفتوح الرازي، مؤسسة دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٢٥ ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ هـ ش.

٢٦ ـ الحِلّي، الحسن بن سليمان، المحتضر، انتشارات المكتبة الحيدرية، ١٤١٤ هـ.

٢٧ ـ الحِلّي، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢١هـ.

٢٨ ـ الحِلّي، يوسف كركوش، تاريخ الحِلّة، منشورات المكتبة الحيدرية، ط ١، النجف الأشرف، ١٣٤٤ هـ.

٢٩ ـ الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

٣٠ ـ الخواجة الطوسي، نصير الدين، أوصاف الأشراف، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٣١ ـ الخواجة الطوسي، نصير الدين، آغاز و انجام (البداية والنهاية)، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٤، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

٣٢ ـ الخواجة نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، پژوهشگاه علوم انسانی، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

٣٣ ـ الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٣٤ ـ الرازي، منتجب الدين، الفهرست، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.

٣٥ ـ رحمتي، محمد كاظم، فرقه هاي اسلامي در إيران (الفرق الإسلامية في إيران)، انتشارات بصيرت، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

٣٦ ـ الزمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٣٧ ـ محمد تقي سبحاني، (شهيدينِ در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حله) (الشهيدان في تجاذب تيارين كلاميين في مدرسة الحِلَّة)، مجلة نقد ونظر الفصلية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر.

٣٨ ـ محمد تقي سبحاني، (عقل گرايی و نص گرايی در كالم شيعه) (العقلانية والنصّية في الكلام الشيعي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤.

٣٩ ـ الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح، شرح الأساس الكبير، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٤١١ هـ.

٤٠ ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.

٤١ ـ الشيبي، كامل مصطفى، تشيّع و تصوف (التشيّع والتصوّف)، انتشارات أمير كبير، ط ٣، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٤٢ ـ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (أ).

٤٣ ـ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (ب).

٤٤ ـ الصدر، السيد حسن، تكملة أمل الآمل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ.

٤٥ ـ الطهراني، الآغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار نشر إسماعيليان، قم.

٤٦ ـ عبد الجبار، ناجي، الإمارة المزيدية الأسدية في الحِلَّة، دار نشر مؤرخ، قم، ١٣٨٨ هـ ش.

٤٧ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، الرجال، دار العقائد، ط ٢، النجف الأشرف، ١٤١١ هـ.

٤٨ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٣ هـ.

٤٩ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحَوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٧ هـ

٥٠ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، ط ١، بيروت، ١٩٨٢ م.

٥١ ـ الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.

٥٢ ـ الفاضل المقداد السيوري، المقداد بن علي، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مجمع البحوث الإسلامية للآستانة المقدسة الرضوية، مشهد، ١٤٢٠ هـ.

٥٣ ـ كلبرغ، اتان، كتابخانه سيد بن طاووس (مكتبة السيد ابن طاوس)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧١ هـ ش.

٥٤ ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، المكتبة الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٦ هـ

٥٥ ـ المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٤ هـ.

٥٦ ـ سبحانب، محمد تقي؛ رضائي، محمد جعفر، (مدرسه كلامي اصفهان) (المدرسة الكلامية في إصفهان)، مجلة تاريخ فلسفه الفصلية، العدد: ١١، السنة: ١٣٩١ هـ ش.

٥٧ ـ الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة،

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، طهران / برلین، ١٣٨٧ هـ ش.

٥٨ ـ الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، المعتمد في أصول الدين، مركز پژوهشی میراث مکتوب، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

٥٩ ـ النشّار، سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

٦٠ ـ ورّام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، مكتبة الفقيه، قم، ١٤١٠ هـ.

٦١ ـ ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥ م.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.

10. Reviewer’s notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. **No. mobile:............................**

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (...) hereby sign and my manuscript title is (...)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.8	Asst. Prof. Dr. Razaq Al-Musawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.9	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.10	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Dr Fada'a Dhiab

English Proofreading

Assistant Lecturer Fadhil Shihan

➢ A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology

➢ Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf

➢ winter (29) 1445 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

winter 29– 2024 A.D.

jumadaa al'ukhra – 1445 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

Website: Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

Al-Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 29 – 2024 A.D.
jumadaa al'ukhra – 1445 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com